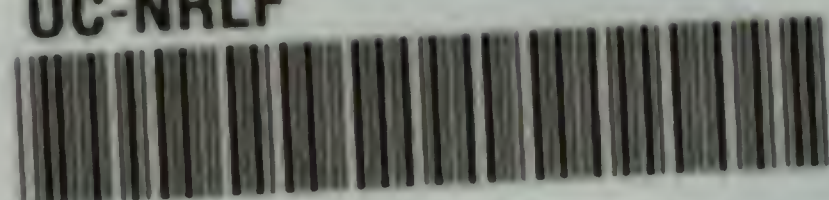


UC-NRLF



B 4 496 952



IMP. A. BURDIN ET C^{ie}, 4, RUE GARNIER, ANGERS

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

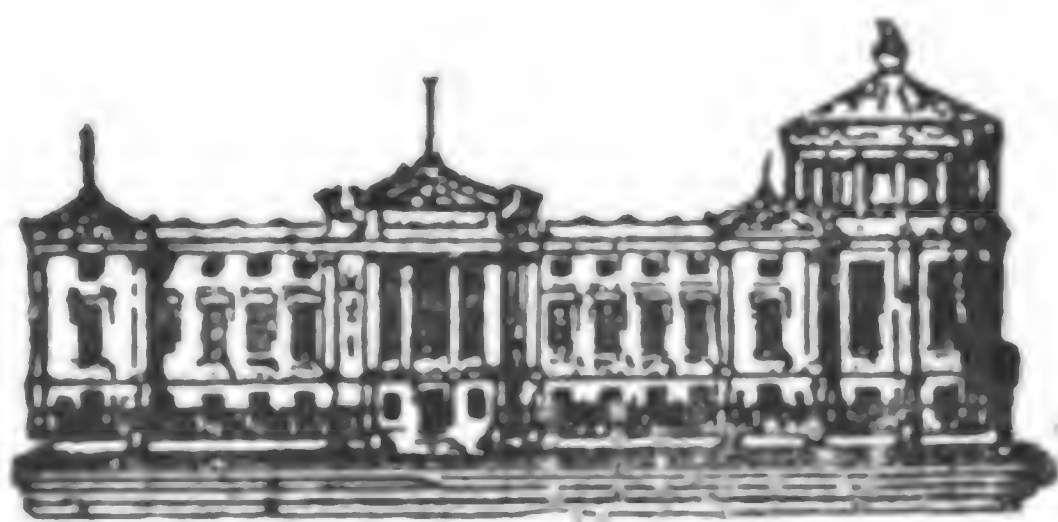
MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT,
E. CHAVANNES, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE
GOBLET D'ALVIELLA, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI,
AD. LODS, FR. MACLER, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX,
ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING,
A. RÉBELLIAU, AD. REINACH, M. REVON, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

TRENTE-CINQUIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-DIXIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1914

LE CULTE DES HÉROS

ET SES CONDITIONS SOCIALES¹

Lorsque nous parlons de héros, nous nous entendons et sans doute l'usage emploie-t-il ce mot avec assez de discernement; mais la difficulté de le définir commence avec la réflexion². Déjà l'allemand possède deux mots, dont on s'applique à distinguer les sens, *Held* et *Heros*, héros dans l'épopée, héros dans le culte. Distinction est quelquefois confusion. Les langues qui ne sont pas nourries aux sources de l'antiquité classique présentent une certaine variété de synonymes dont la correspondance est imparfaite; les marabouts³, les velis⁴ arabes ont quelque chose de commun avec les héros

1) S. Czarnowski, *Le culte des héros et ses conditions sociales*; *Saint Patrick héros national de l'Irlande* (Travaux de l'Année sociologique, publiés sous la direction de E. Durkheim), Paris, 1914. — Cet article est fait d'extraits d'une longue préface que M. H. Hubert a composée pour traiter des problèmes généraux soulevés par ce travail.

2) Depuis que ces lignes sont écrites a paru, dans le tome VI de l'*Encyclopedia of Religion and Ethics* ed. by J. Hastings, un article *Heroes and Hero-gods*, qui est l'œuvre de divers collaborateurs. C'est un bel exemple de la diversité des opinions que des hommes, qui sont d'accord sur l'emploi d'un mot, peuvent exprimer sur la définition de la notion correspondante. Il y a des héros qui sont des morts illustres, puissants et recevant un culte; d'autres sont des acteurs mythiques du spectacle de la nature; d'autres enfin sont héros dans l'épopée. Ces trois sortes de héros sont pris tour à tour par les divers collaborateurs de l'article pour les types originaux de l'espèce. Nous allons montrer que les trois types y entrent pour ainsi dire sur le même plan. En ce qui concerne les noms communs, cette revue universelle des héros nous laisse à peu près à nos propres ressources.

3) E. Doullé, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, 1909, pp. 52, 433, 590, etc.

4) S. I. Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, 1903, *passim*.

que nous imaginons, sans leur ressembler tout à fait. Il faut compter aussi avec les langues dont le vocabulaire religieux manque d'un terme topique et précis pour désigner les héros, bien que nous en connaissions dans les traditions des peuples qui ont parlé ces langues; c'est le cas de l'hébreu¹, du latin² et celui de l'irlandais, aussi bien que du gallois³. On y recourt aux adjectifs pour qualifier des personnages, qui sont forts, violents, batailleurs, illustres, pour décrire leurs magnifiques, mémorables et bienfaisantes brutalités, mais sans les séparer par un terme spécifique des hommes, ou des dieux. Certes, nous avons lieu de croire que la notion que nous exprimons par le mot héros a été fort répandue; mais elle n'a pas été partout distincte, homogène et compacte. Elle n'est pas de celles qui se passent de définition, ni qu'on risque d'obscurcir à les définir.

1) *Gibbor*, fort, violent, désigne le guerrier, le soldat, aussi bien que le héros et la force divine; *'azzouz*, qui signifie fort, s'emploie comme nom collectif pour désigner les héros, Is. 43, 17; *shalish* pourrait à la rigueur passer par une expression spécifique, mais il s'applique spécialement aux hommes de choix qui entourent le roi, Rois II, 7, 2; dans l'emploi de l'expression *'abir Israel*, qui ne se dit que de Jahve, Gen. 49, 24, apparaît quelque chose du sens que nous allons définir.

2) Les héros latins sont les *virii illustres* de l'histoire ancienne; l'empire, avec la religion impériale en a formé un nouveau ban. — Le culte impérial est associé à celui des *Lares*. C'est une question de savoir si le culte des *Lares* procède du culte des morts et des ancêtres (Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 148, 159); il ne paraît pas qu'elle soit susceptible de solution. Il n'y a donc pas à rechercher si les *Lares* sont comparables aux héros; toutefois, ils ont des fonctions qui, ailleurs, sont dévolues aux héros. — L'emploi de *divus* dans le protocole religieux des empereurs est une nuance qui correspond peut-être à une distinction par le langage des dieux et des héros.

3) En irlandais, l'un des mots les plus usités est *laech* (de *laïcus*), *laech gaile*, héros de vaillance; *cur*, *caur* est un vieux mot (cf. *κύριος*); *gaiscedach*, *gaisceach*, viennent de *gaisced*, valeur guerrière; *greit*, champion, désignant le saint, le champion divin, cf. *Félire Oengusso*, éd. Stokes, passim; *err*, s'applique spécialement au guerrier qui combat sur le char à côté du cocher. On peut se demander si *nia*, gén. *niad*, héros, et *nia*, neveu, sont un seul et même mot. — En gallois, *dewr* est un emprunt à l'anglo-saxon *deor*, cf. J. Loth, *Revue celtique*, t. XXXII, p. 28-29; J. Vendryes, *ibid.*, p. 476; *arwr*, *gwron*, *gwrolldyd* désignent la prééminence, la vaillance.

Il s'agit, sauf exception, de personnages qui, au moins dans l'opinion des hommes, ont vécu et sont morts, hommes d'un passé proche ou lointain, réel ou légendaire ; démons ou dieux, qui ont subi les hasards d'une vie temporelle. Hommes, ils ont été surhumains ; morts, ils se distinguent de la foule des morts par le souvenir qui s'attache à eux et la force qu'on leur prête encore ; démons ou dieux, ce sont des quasi-démons ou des demi-dieux, de puissance moindre, limitée ou temporaire, mais serviables aux hommes dont ils se rapprochent, voisinant avec eux dans leurs images reconnaissables et leurs tombeaux certains, intercesseurs divins en un mot. Surhommes ou demi-dieux, les héros sont en tout cas divins ; le héros est un *divus*, une espèce du divin¹.

Mais ces caractéristiques, pour limitatives qu'elles paraissent être, laisseraient une latitude presque indéfinie à l'emploi du terme en question. Entre les esprits ancestraux et les héros, il n'y a pas de démarcation qui se distingue du premier coup. Il n'y en a pas davantage entre les héros épiques et ceux des contes ou du roman. Tous les démons agraires, tous les génies totémiques, tous les dieux qui descendent sur terre pour engendrer des hommes, fonder des races, les instruire, leur attraper la lune ou le soleil et finalement mourir au sacrifice ou ailleurs et enfin, tous les dieux créateurs, tous les dieux en un mot sont capables de se précipiter tour à tour, dans la classe trop largement ouverte des héros, derrière les héros civilisateurs, américains ou autres² dont les capacités et les attributions sont

1) En grec, l'expression θεοὶ ἥρωες, qui traduit *Dei Manes*, dans des inscriptions hellénistiques n'en dit pas davantage : *CIG*, 3232. Antinoos est appelé sur les monnaies à son effigie, tantôt ἥρωες et tantôt θεός : G. Blum, *Αντίνοος θεός*, *Mélanges d'Hist. et d'Arch.*, *École française de Rome*, 1913, p. 65 sqq.

2) La notion de héros a été élargie à l'extrême par MM. Breysig et Wundt. Voir K. Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, Berlin, 1905 ; W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1909, ch. III, *Das Zeitalter der Helden und Götter* ; id., *Völkerpsychologie*, II (IV*), *Mythus und Religion, Tier-Ahnen-und Dämonenkult*, ch. V, *der Naturmythus*.

indéfiniment étendues. En parlant de héros on a parlé du Christ et du Bouddha, des prophètes et surtout des saints. C'est même le premier titre de saint Patrick à entrer ici en concurrence. Une notion aussi distendue peut finir par ne plus rien comprendre et il importe d'en resserrer étroitement les limites.

C'est du côté des dieux qu'elles sont le plus difficiles à fixer, tant les degrés sont nombreux et la progression insensible dans le monde spirituel et divin que l'humanité s'est superposé.

Au milieu du temple d'Hiérapolis en Syrie il y avait trois images divines : l'une représentait une déesse; l'autre, la figure assez falote d'un très grand dieu; de la troisième, l'auteur du *De Dea Syria*, dont le langage a des nuances, ne nous dit pas expressément qu'elle figurât un dieu¹. Les deux premières recevaient à proprement parler un culte; la troisième figurait dans le culte et servait aux rites. Mieux pourvu de mythes et de légendes que ses associés ce personnage ressemblait à Attis, à Adonis; aux visiteurs du temple, curieux de connaître son nom, on parlait de Dionysos, de Sémiramis; même sa personnalité divine s'identifie avec celle d'un fondateur du culte, Combabos, général de Séleucus, dont on racontait une curieuse légende. Nous y reconnaitrions donc volontiers un héros. Le troisième personnage de ces trinités sémitiques, dont la trinité d'Hiéra-

Chez M. Breysig, il ne s'agit pas expressément de héros, mais de sauveurs et de civilisateurs. N'importe. C'est au passage des civilisations du Nouveau-Monde aux civilisations anciennes de l'Asie et de l'Europe, qu'il se donne ample carrière. Jahve, par exemple, est rattaché (p. 65 sqq.) à la famille des *Heilbringer* par des traits de nature mi-animale et mi-héroïque. M. Mauss, dans son compte rendu de l'*Année Sociologique*, t. X, p. 317 sqq., a indiqué de quel point de vue nous jugeons ce travail, que nous ne pouvons utiliser beaucoup, ni discuter longuement. Nous attachons un tout autre intérêt aux opinions du philosophe qu'est M. Wundt; j'y reviendrai plus loin. Mais si respectable que me paraisse son œuvre, nous y trouvons plus d'opinions que d'acquis. Voir M. Mauss, *Année Sociologique*, t. XI, p. 52 sqq.

1) Lucien, *De Dea Syria*, 32.

polis est un exemple, est, par excellence, un « dieu vivant » et plein de vie, d'une vie semblable à la vie humaine ; il en témoigne par la souffrance, par la mort, par la résurrection suivie de morts nouvelles ; son humanité fait sa valeur ; c'est un médiateur ; c'est déjà presque un Messie. Si les Grecs l'adoptent, c'est Hercule¹, c'est Mélicerte², Iolaos³ ou Deucalion⁴, c'est-à-dire des héros, qu'ils reconnaissent en lui. Néanmoins l'opinion des Grecs n'a pas paru décisive à M. von Baudissin, qui a consacré à ces dieux syriens de si claires et si profondes études, et nous sommes tentés par la sienne. Pour lui, Adonis et ses pareils, n'étant pas tout à fait des dieux, sont des démons. La difficulté est grande de répartir en catégories nettement définies et hiérarchisées ceux des êtres religieux dont la place n'est pas marquée au premier rang du culte.

On a le sentiment qu'il existe des catégories, mais comment leurs différences s'articulent-elles ? Fixer, comme on l'a fait⁵, la limite entre dieux et héros au point où le culte commence, c'est exclure des héros tous les héros grecs, les plus typiques de tous, car ils reçoivent un culte. Prendre comme critérium le caractère historique des actes, passager des interventions, borné de la compétence, limité de la puissance, c'est nécessairement laisser de côté les civilisateurs, car ceux-ci ne se bornent pas à aider les hommes et à fonder leurs races, mais ils les créent et ne sont pas moins capables de donner à l'humanité le soleil que le feu. Prendre comme critérium définitif, sans plus, la personnalité, c'est vouloir rejeter tous les héros anonymes de la Grèce, les héros de fonctions et nombre de génies inventeurs de rites ou de

1) W. W. von Baudissin, *Adonis und Esmun*, Introduction, VI, p. 56, *Die Idee des Lebens*, 4^e partie, III, p. 450 sqq., *Jahwe der lebende Gott*.

2) *Id.*, o. l. pp. 230, 255.

3) H. Schmidt, *Iona*, 1907, p. 113 sqq.

4) W. W. von Baudissin, o. l., p. 286 sqq.

5) Lucien, o. l., 1.

6) K. Breysig, o. l., p. 7 sq. ; A. C. Haddon, dans *Hastings's Encyclopædia*, t. VI, p. 635 sq.

techniques que l'on range sous la rubrique de héros civilisateurs¹; la nature humaine des personnages, c'est renoncer à joindre à la famille des héros ses ancêtres à forme animale, comme le corbeau de la Colombie britannique. Héros, dieux, démons sont espèces parentes. Mais leurs ressemblances et leurs différences sont difficiles à réduire en systèmes.

Il s'est produit certainement de l'une à l'autre des passages ou des échanges; des héros sont devenus dieux, des dieux sont devenus héros. Même des groupes entiers ont changé de caractère et d'étage. Les Goths, dit leur historien, Jordanes, appelaient *Anses*, des héros, qui étaient des chefs; ce sont les Ases des Germains septentrionaux, qui, chez ceux-ci, sont les dieux². Une limite ainsi souvent franchie risque d'être fort effacée. Dans le cas qui vient d'être cité des héros sont montés en grade. Est-ce à dire que la progression des héros aux dieux soit constante, régulière ou naturelle? Non pas. La parenté qui relie entre elles les espèces des esprits ne comporte pas un ordre généalogique évident. Les héros ont-ils précédé ou suivi les dieux? Sont-ils issus des démons? Ce sont questions qui se posent, mais auxquelles on a donné des réponses qui ne nous contentent pas³. L'enchevêtrement est la règle. Il résulte en majeure partie de l'extension abusive qui s'est faite, suivant les temps et les pays, de notions familières, tantôt au profit des héros, tantôt au profit des dieux, tantôt au profit de certaines sortes de démons, comme les fées. Il tient aussi au caractère complexe des personnages divins qui sont indécis entre dieux et

1) E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 405.

2) Jordanes, *De Getarum origine*, 13 : *proceres suos, quasi qui fortuna vincabant, non puros homines, sed semideos, id est anses, vocavere.* — O. Schrader, *Aryan Religion*, dans *Hastings's Encyclopædia*, t. II, p. 15; id., *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, p. 30 : les Ases, comme les *Asuras*, ont été conçus comme des âmes de morts; ce sens est porté par la racine dont leurs noms sont dérivés.

3) Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 281, 366, 372; id. *Völkerpsychologie*, IV, I, 2^e éd., p. 455. H. Usener, *Götternamen*, p. 257 sqq. J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion*, p. 323 sqq.

héros, tels Héracles et Dionysos . Il y a plusieurs aspects de la divinité. Tantôt une seule figure les réunit, tantôt ils se divisent entre plusieurs, qu'un même culte associe. Les qualités des héros correspondent sans doute à l'un de ces aspects.

*
* *

Le livre de M. Czarnowski fait une large place à la définition du héros. Il se termine en définition. Il s'ouvre par une définition préliminaire. Celle-ci n'est pas une revue de synonymes; elle énumère et résume les traits d'un type constitué, dont la Grèce fournit les principaux exemples. M. Czarnowski le retrouve en Irlande et, tout en faisant le portrait de saint Patrick, il en explique les caractères.

Sa définition provisoire est compréhensive, car elle réunit les héros dont l'épopée ressuscite les aventures tumultueuses et ceux qui sont héros par la vertu de leur tombeau et de leurs reliques, les types idéaux et les objets réels du culte, ceux dont on commente la vie et ceux qui sont des morts dont on vénère les restes, ceux qui ont réellement vécu et dont le souvenir est authentique et ceux dont la vie mortelle est un mythe, ceux qui sont des hommes et ceux qui voisinent avec les dieux. Ils ne réalisent pas tous la plénitude du type, mais il en montrent tous quelque aspect reconnaissable.

L'explication des caractères de héros attribués par hypothèse à saint Patrick découle de là méthodiquement. Saint Patrick fut, semble-t-il, une très forte personnalité. Activité, énergie, esprit d'organisation, il avait des qualités de chef et méritait ainsi de devenir un de ces chefs et champions sur-humains que sont les héros. Sa légende l'a paré de vertus et pourvu de pouvoirs, où se mirent à la fois l'idéal chrétien et l'idéal national des Irlandais. Il y devient semblable à leurs anciens dieux. Mais ceux-ci sont des héros ou assimilés à des héros. Ils ont tous passé sur terre. Des combats ou des

1) ἥρωες Διονυσος, *Poetae Lyrici Graeci*, III⁶, 656.

catastrophes leur donnent un merveilleux prestige, une vertu d'exemple à imiter ou à craindre, une auréole de puissance utile et présente. Saint Patrick s'est insinué, par exemple, dans le système des fêtes où les héros irlandais sont représentés triomphant et mourant tour à tour ; sa légende le mêle à des sortes de sacrifices, qui ressemblent singulièrement aux leurs, et comme eux il combat, s'il ne meurt pas comme eux.

Mais M. Czarnowski considère cette définition comme acquise, ne s'étant proposé que de l'étendre à un cas instructif ; si son livre nous donne quelques éléments d'une définition plus profonde, c'est indirectement.

*
* *

Bien qu'il y soit constamment question du héros en général, c'est sur un héros d'une catégorie particulière que l'attention est appelée effectivement et dès le titre. En définissant saint Patrick comme héros national, M. Czarnowski fait déjà entrer en ligne de compte dans sa définition le type de société dont son personnage incarnerait, pour prendre une de ses expressions « la valeur sociale fondamentale ». Or, il est en mesure de nous renseigner, assez complètement, sur les rapports sociologiques du héros national irlandais et de la nation irlandaise.

Voici comment, d'après M. Czarnowski, s'est constituée la légende héroïque de saint Patrick. D'emprunts à la tradition irlandaise. Les épisodes caractéristiques des mythes héroïques y ont été incorporés. Mais tout spécialement ceux qui ont trait aux fêtes ¹.

L'année irlandaise compte quatre grandes fêtes dont la date correspond respectivement aux 1^{er} février, 1^{er} mai, 1^{er} août, 1^{er} novembre. Entre ces grandes fêtes qui ouvrent les saisons, tombaient des fêtes de demi-saisons. La fête de

1) Czarnowski, p. 139 sqq.

saint Patrick, le 17 mars, coïncide avec l'une de ces dates de fêtes. Mais toutes les autres ont également quelque chose de saint Patrick. Le vie légendaire de celui-ci s'accomplit dans le cycle de l'année. Ses épisodes se passent tous aux dates de fêtes, soit à celles des anciennes fêtes irlandaises, soit à Pâques ; mais Pâques vaut à la fois pour la fête du 1^{er} mai, Beltene, et pour celle du 1^{er} novembre, Samhain. La vie de saint Patrick est strictement réglée par le calendrier et par l'ordre des fêtes, comme la vie sociale des Irlandais qui, vivant dispersés, sans villes, ne se rassemblaient régulièrement qu'aux fêtes, où se décidaient et s'accomplissaient les actes collectifs. Elles suivent, l'une et l'autre, le même calendrier. il y a donc entre la vie légendaire du saint et le milieu social où elle est placée une évidente harmonie qui résulte de la façon même dont elle a été composée.

Cette tradition héroïque, tribale ou nationale avait des dépositaires attitrés. C'étaient les *filid*¹. En Irlande et en Gaule, les *filid* ont formé une classe, comparable à celle des druides : juges, prêtres, savants, mais surtout poètes, c'étaient eux qui chantaient aux fêtes le souvenir des héros. Ils formaient un institut national. Leur organisation était indépendante de l'organisation des tribus et des clans.

Or, saint Patrick a été adopté par les *filid*. Le saint Patrick de l'histoire a mis au service de sa propagande la jalousie des deux corporations rivales, druides et *filid*. Il a utilisé l'organisation de ces derniers. Mal accueilli par les druides, il a su néanmoins entrer, et les siens avec lui, dans les cadres de la société irlandaise, mais sous l'égide des *filid*. Ceux-ci lui ont fourni son clergé et des méthodes d'action. On le voit par exemple entouré de jeunes gens à l'égard desquels il assume une sorte de paternité d'adoption. C'est en maître *filé* qu'il se comporte alors. La société irlandaise abandonnait, pour ainsi dire, ses enfants aux corporations spirituelles qu'elle char-

1) Czarnowski, p. 271 sqq.

geait de leur éducation. Les *filid* alliés de saint Patrick, disciples de saint Patrick ont pris le soin de sa légende. Ils l'ont faite au goût de leur tradition. Ils y ont versé leurs légendes indigènes. Mais, corps national irlandais, ils ont fait de leur saint patron un héros de l'Irlande entière.

D'autre part, saint Patrick, inspiré par le vigoureux bon sens politique, qui paraît avoir été l'un de ses caractères, a conformé autant que possible l'organisation de son Église à la structure de la société dans laquelle il l'implantait. Bien que les Irlandais aient eu le sentiment d'être une nation et et que l'on puisse avec quelque bonne volonté, apercevoir chez eux des rudiments d'État, ils n'ont constitué en réalité qu'une vaste confédération de clans, *tuatha*, divisés en grandes familles agnatiques, *fine*, intermédiaires entre la famille proprement dite et le clan, groupés en tribus, qui sont des clans plus grands, *mor-tuatha*, dont la réunion, en nombres d'ailleurs fixes, formait des royaumes, qui se confédéraient à la façon des tribus dans une nation, sous l'égide du grand roi de Tara¹. Le royaume d'Irlande était à mi-chemin entre le gréganisme tribal et l'organisation monarchique. Les hommes y étaient groupés dans une féodalité patriarcale, réunis par les liens personnels de la consanguinité, réels, mais personnels encore de la propriété et de la hiérarchie sociale. On a remarqué que les cadres de l'Église irlandaise reproduisaient ceux de cette société ; les diocèses correspondent aux clans ; les communautés monastiques aux grands groupes d'agnats (*fine*), dont elles ont le caractère. Il y a même plus que correspondance ; il y a coïncidence et les deux systèmes sont enchevêtrés par un réseau complexe de liens familiaux et féodaux².

Dans cette société à base politico-domestique, les rapports des dieux et des hommes ont été conçus comme ceux des hommes entre eux. Ce sont à quelque degré des parents.

1) Czarnowski, p. 231 sqq.

2) Czarnowski, p. 265 sqq.

Les dieux sont des ancêtres. Par contre, les ancêtres sont des divinités, plus précisément des héros ou des dieux faisant figure de héros. Dans la religion d'une pareille société le culte des héros devait être l'élément caractéristique et tenir la place principale.

Nous disons héros et non pas simplement ancêtres, car les unités fondamentales de la société n'avaient pas seulement le rôle moral et juridique d'une famille ; c'étaient des organismes politiques, qui comptaient avant tout par leurs chefs. Les groupes de ce type s'idéalisent normalement dans leurs ancêtres-chefs et ceux-ci sont normalement des héros. La vanité les pare à l'envi de tous les mérites que l'on prise ; elle se complait à les figurer plus grands, plus valeureux, plus beaux que les meilleurs et les plus honorables de leurs descendants ; ils ont en tout cas le mérite d'avoir été les premiers et de n'avoir derrière eux que l'inconnu ou les dieux. Les unités fondamentales de la société irlandaise, *fine* et *tuatha*, rendaient donc un culte à des héros qui étaient leurs ancêtres légitimes. Au-dessus de ces parentés étroites s'étendaient des parentés plus larges. Des héros y correspondaient encore, qui s'élevaient au-dessus des autres ; il est précisément remarquable que ceux-ci aient eu presque toujours dans le mythe de leur origine quelque soupçon de bâtardise ou de pérégrinité ; c'est le cas de Cuchulainn¹, le plus populaire des héros d'Ulster.

Dans ce monde héroïque et divin, dont la mythologie irlandaise raconte les aventures, il est des personnages qui font plus spécialement figure de dieux ; ils sont désignés collectivement sous le nom de *Tuatha dé Danann*, les clans de la déesse Danu. Ils avaient des ennemis mythiques, les *Fomores*, dont quelques-uns peuvent également être qualifiés de dieux. Mais ils ont, les uns et les autres,

1) Czarnowski, p. 262 : Cuchulainn est fils de Conchobar et de sa sœur Dechtire (d'Arbois de Jubainville, *l'Épopée celtique*, p. 38). D'après deux autres traditions, il est fils de Lug ou produit de parthénogénèse : d'Arbois, *o. l.*, p. 26 sqq ; Hall, *The Cuchullin Saga*, p. 15. sqq.

noué avec les hommes des relations multiples et diverses. Il n'en est pas un qui n'ait passé sur terre et ne soit uni, directement ou indirectement, à quelque groupe d'hommes par les liens d'une alliance ou d'une parenté, soit naturelle, soit adoptive. L'Olympe de l'Irlande est souterrain. Les dieux habitent les *sidhe*, c'est-à-dire les tumulus funéraires ; car ils sont morts ou se sont retirés chez les morts¹. Tout le monde spirituel de l'Irlande est rassemblé dans les tombeaux et les cimetières, autour desquels se concentre la vie religieuse des royaumes, des tribus, des clans et des *fine*². Héros et dieux se confondent dans la notion du « peuple des *sidhe* »³,

1) Le personnage auquel la Boyne doit son nom, suivant une légende dont nous avons plusieurs versions, est appelé par l'*Airne Fingein* (la Vision de Fingen), 2, *banghalghaidhe*, une femme héros (*Anecdota from Irish Manuscripts*, II, p. 1 sq.). La fontaine d'où la rivière est sortie dépend du *sidh* de *Nechtán* et *Buan* est la femme de *Nechtán*. *Nechtán* s'appelle également *Nuadu*, sans doute *Nuadu Necht*. La rivière est en effet désignée comme *Rig mná Nuadat*, le bras de la femme de *Nuadu* (Ed. Gwynn, *The metrical Dindsenchas*, t. III, p. 27). Sur *Nuadu Necht*, cf. Sir John Rhŷs, *Celtic Heathendom*, p. 119-133 ; id., dans *Transactions of the III^d International Congress for the History of Religions*, t. II, p. 217, sq. Je ne vois aucune raison de rejeter en doute les hypothèses de sir John Rhŷs sur l'équivalence de *Necht-Nechtán* et *Neptunus* ; je ne l'attribue pas à un emprunt mais à une concordance italo-celtique. Quant à *Nuadu* = *Nudd* = *Nodens*, c'est un des protagonistes de la mythologie pan-celtique. *Buan* est assimilée par les *Dindsenchas* à *Buan*, femme de *Dagda*, l'un des principaux de *Tuatha dé Danann* (Wh. Stokes, *The Rennes Dindsenchas*, dans *Revue celtique*, t. XV, p. 315, 19 ; Ed. Gwynn, *o. l.*, vers 73 sqq.). Le *Sidh* de *Dagda* était précisément le *Brugh na Boinne*, sur la rive gauche de la Boyne : cf. G. Coffey, *New Grange (Brugh na Boinne) and other incised tumuli in Ireland*, 1912, p. 20 sqq. *Buan* ou *Buanann* fait partie d'un groupe de personnalités mythiques, qui comprend deux autres figures très vagues et très importantes, *Anu* et *Danu*. Elle est associée par le dictionnaire de Cormac à *Anu*, mère des dieux, comme mère des héros (Sir John Rhŷs, *Transactions*, l. l., p. 213 ; id., *Celtic Heathendom*, p. 450 ; O'Curry, *Manners and Customs*, t. III, p. 454 sq.). Comme *Nuadu Necht* elle est tout à fait au premier plan de la mythologie. Suivant *Airne Fingein*, l. l., la formation de la Boyne est contemporaine de la naissance de *Conn Cétcathach*, dont le règne commencerait en 123 après J.-C. C'est un exemple complet de divinité héroïsée.

2) Czarnowski, p. 165.

3) L'emploi du mot *dia*, dieu, et de sa forme féminine, dont nous avons deux génitifs *dee* (*dé*) et *déa* ou *dia*, est en somme limité. Le mot est embaumé dans des expressions toutes faites : *Tuatha dé Danann*, *Fir Dea* (hommes de la

qui comprend également les démons et qui est celle des fées.

La preuve de parenté que donne le nom de famille est abondamment fournie en Irlande pour celle des clans et de leurs fondateurs ; elle ne manque pas non plus pour les groupes plus étendus. Les clans sont désignés par des noms collectifs ou des gentilices, comprenant le nom patronymique, ou bien comme la race, les fils, la postérité de l'ancêtre : *Corcu Ochland*, *cenél Conaill*, *Húi Degaidh*, *Mac Eachach*. Mais il y a aussi des *Húi Amalgada* et c'est une tribu¹ ; des *Mac Nechta*, qui procèdent sans doute d'un grand dieu, *Nuadu Necht*² ; des *Fir Domnann*, hommes de Domnu, une déesse très importante et très vague, qui sont probablement les *Dumnonii*, originaires de la Grande-Bretagne, transposées dans la mythologie et transformés en tribus démoniaques par les poètes nationaux³.

Ainsi les *fine*, *tuatha*, tribus et royaumes d'Irlande se définissaient par rapport à des personnages qui étaient leurs types idéaux, leurs emblèmes personnels, leurs dieux et leurs ancêtres. Ces personnages étaient des héros.

déesse), *Tuatha Déa* (tribus de la déesse) ; *Fir trin Dea*, homme des trois dieux, *Tri dee Donann*, les trois dieux de Donu ou *Tri dee Dana*, les trois dieux de la science ; *dée ocus an dée*, formule devenue inintelligible, cf. *Lebar na Uidhre*, 16, 2 : *Coir Anmann*, dans *Irish Texts*, t. III, p. 355 ; Mac Culloch, *The Religion of the Ancient Celts*, 1911, p. 67.

1) Czarnowski, p. 259 et 263.

2) *Tain bó Cuailnge*, éd. Windisch, chap. ix sqq. Sur *Nuadu Necht*, voir plus haut p. 2, n. 1.

3) Rhys, *Transactions* n. l. p. 216. Cf. *Brigantes* et *Brigit* ; les *Tricasses*, *Baiocasses*, *Veliocasses* et les *dii Casses*. — Sur le caractère de symboles sociaux qu'ont les héros, voir *Airne Fingein*, l. l. : à l'heure de la naissance du héros *Conn Cétcathach*, Conn aux Cent Batailles, qui coïncide avec un soir de Samhain, fait à noter, se produisent les principales merveilles de l'Irlande. *Airne Fingein*, 7 : les tombeaux d'Eber et Erimon, les deux fils rivaux de Mile, l'ancêtre des Irlandais, sont éloignés aux deux extrémités de la montagne dite *Sliab Mis* (Slieve Mish, co. Cork) ; ils doivent rester séparés jusqu'au jour où un seul pouvoir réunirait l'Irlande (*nocco comraicfedh engreim flatha for Erin*) ; ils se réunissent à la naissance de Conn Cétcathach ; son pouvoir aura son siège à Tara.

De la même façon que l'Église de saint Patrick a conformé son organisation aux cadres de la société irlandaise, elle a imité dans le culte de ses saints les cultes héroïques de celle-ci. Les saints irlandais tiennent la place des ancêtres et des héros pour les monastères et les évêchés qu'ils ont fondés, mais aussi pour les grands et les petits clans qui leur correspondent. Parmi eux, saint Patrick, fondateur de l'Église irlandaise, tient celle d'un héros national parce qu'il a été adopté par l'institut national des *filid*, grâce à l'aide desquels il a pu accomplir sa tâche d'apôtre national. Il a les traits d'un héros en raison de l'assimilation qui s'est opérée entre son Église et la société dont elle remplaçait les dieux ; ceux-ci étaient des héros en raison de la forme de celle-là.

Ces propositions impliquent l'existence de liens rationnels non seulement entre le phénomène social qu'est le type légendaire de saint Patrick et cet autre phénomène social qu'est la société où il a fondé son Église, mais encore entre la notion de héros et certaines structures de société, dont elle serait fonction. Elles marquent donc, vers la solution du problème qui est en question un progrès logique considérable. Le gain positif, dont il procède, est de réelle importance.

*
* *

Une étude limitée à un seul cas et à un seul type de société ne saurait prouver que le phénomène sur lequel elle porte manque dans d'autres, ni qu'il se produise sans exception dans celui-ci. M. Czarnowski ne prétend donc pas que toutes les sociétés à base de parenté et à forme de clans, et celles-ci seules produisent des héros, mais qu'une certaine forme de ces sociétés, une certaine phase de leur évolution leur est tout spécialement favorable. Mais nous pouvons nous avancer avec précaution dans la voie qu'il nous ouvre, pour la reconnaître et savoir jusqu'où elle conduit.

Les sociétés à héros sont de celles qui ne se définissent plus tout à fait strictement par la filiation, qui ne se définissent

pas encore ou pas complètement par leur territoire, bien qu'il y ait des héros territoriaux¹, ni par un statut impersonnel comparable à celui qui fait les citoyens d'une république ou les sujets d'une monarchie, mais qui se définissent par leurs chefs, rois, chefs de guerre, magistrats, fondateurs, initiateurs². La notion de héros fait pendant à la notion de chef. Les sociétés à héros sont des sociétés à chefs. Toute société qui a des chefs, si elle ne se définit pas normalement par eux, peut passer par des crises où elle se reconnaît en eux et les héroïse. Cette formule comporte une réserve ; car nous avons le sentiment qu'une double distinction s'impose, touchant la nature des liens sociaux qui unissent les subordonnés et la qualité même des chefs.

Un patron de confrérie est, à proprement parler, un héros. La cité antique a eu ses héros. La patrie a les siens. Mais peut-on en dire autant de l'État³, du département, de la monarchie, de la république, de la démocratie ? Ces institutions sont aux patries et aux nations ce que les sociétés anonymes ou les syndicats sont aux compagnonnages. Quand on désigne, par exemple, un corps de troupe, un parti par le nom de leurs chefs, on leur confère par la pensée une unité plus intime que celle de la discipline militaire ou politique. Entre les membres de ces corps, la communauté de vouloir a constitué une communion réelle ; une même vie, une même âme les anime, qui émane du chef ; entre eux et lui la dépendance ressemble à de la parenté ; ils sont vraiment frères en lui et le nom qui leur est donné symbolise cette parenté occasionnelle. Quand une société prend conscience d'elle-même sous les espèces de ses héros, elle sent qu'elle relève son origine, son sang, son nom par le prestige de leur auto-

1) Czarnowski, p. 326 ; cf. p. 212, 226.

2) E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 332 ; Ed. Chavannes, *Le dieu du sol dans la Chine antique* (*Annales du Musée Guimet*), t. XXXI, p. 438 sq.

3) M. Czarnowski le croit, p. 326 ; mais les exemples qu'il cite sont pris aux États féodaux.

rité, de leur force et de leur valeur. Saint Louis, Jeanne d'Arc, Napoléon ont été, ou sont des héros pour la France, mais héros de la patrie française, du nom français que nous portons tous et du sang français de nos veines. Les mots de patrie et de nation, comme celui de confrérie, impliquent la parenté. La notion de compagnonnage comporte celle d'une communion. La cité grecque était un cercle de parenté comme la phratrie et le γένος.

Peut-être attestera-t-on les héros tyrannicides comme exemples de héros héroïsant des abstractions politiques, et, pour l'héroïsation de l'État, le culte des empereurs romains. Mais, dans le cas des tyrannicides, l'ordre politique se distingue peut-être mal de la πόλις¹. Quant au culte des empereurs, à Rome, il s'est édifié, sur le culte des *Lares*², familial, quasi-domestique ; dans les provinces, l'extension régulière du droit de cité romaine, l'introduction des nouveaux citoyens dans les tribus de Rome et dans les *gentes* impériales, qui s'élargissaient indéfiniment pour les adopter tous³, contribuaient à le fonder effectivement sur un système de parenté ; dans l'ensemble, ce qui pratiquait le culte impérial, c'était, sinon une famille, du moins une clientèle.

Certes, on donne volontiers le nom de héros à des personnages dont le propre paraît être, non pas de commander à une société, mais de réaliser d'éminente façon quelque pérépétie ou quelque qualité de la condition humaine ; ils sont des emblèmes de vertus, ou de travers, d'heureuse ou de mauvaise fortune, mais emblèmes aussi des hommes qui se mirent en eux ; ceux-ci forment, au regard des autres, une société ; notre langage familial, qui ne s'y trompe pas, les appelle des confrères et parle de leurs confréries⁴ ; notre

1) Sur le culte d'Harmodios et d'Aristogeiton, cf. Aristote, *Athenaion politeia*, 58, 17 ; Démosthène, XIX, 200 ; *Scholies*, dans *Poetæ Lyrici Graeci*, t. III, 646, 912.

2) G. Boissier, *La Religion romaine*, t. I, p. 137 sqq.

3) R. Cagnat, *Cours d'Épigraphie latine*, p. 75 sq.

4) Cf. E. K. Chambers, *The Mediæval Stage*, t. I, p. 372 sqq. — Il n'y a pas contradiction entre le héros chef du groupe ou emblème de groupe et le

fantaisie populaire les a réalisées. Mais d'ailleurs l'héroïsation ne manque guère de les faire rentrer dans quelque catégorie de héros qui sont de la part d'un groupe l'objet d'un culte régulier. Il n'est pas de héros en somme qui n'ait derrière lui une société, fût-elle diffuse. La société des hommes qui s'accordent sur un héros, les sentiments sociaux qui l'unissent, fussent-ils réduits à la sympathie la plus indifférente, sont de la nature de la parenté. Il ne saurait en être autrement, car, lorsque des institutions qui réunissent des hommes expriment le principe de leur union par des emblèmes, tels que blasons, drapeaux, pierre d'intronisation ou héros, l'emblème crée la parenté entre les hommes réunis¹. La possession d'un emblème commun prouve la parenté, parce qu'elle la constitue.

Mais, d'autre part, il y a chef et chef, roi et roi. Dans l'épopée irlandaise, où tous les personnages, à peu près, sont des héros, ce ne sont pas les plus grands rois qui sont les plus grands héros. Il y a des rois d'Irlande qui sont de grands héros, tel est Conn Cétcathach², Conn aux cent batailles ; mais ils ne le sont pas tous, et, pour la plupart, ont un héroïsme très effacé. En Ulster, le roi du cycle héroïque est Conchobar, mais le héros est Cuchulainn ; le rôle épique du roi est secondaire, quand il n'est pas odieux ou ridicule³. On peut en dire autant de Finn, qui est un roi pour ses *Fianna* ; ce n'est pas à lui que reviennent, dans leurs aventures, les plus beaux coups, mais à Diarmaid, à Caoilte, à Conan ; il n'entre en scène que partie gagnée ; il ne se tire d'affaire qu'avec l'aide des siens et, dans les désaccords qui surgissent

héros emblème de qualités : en Australie, chez les Warramunga et les Tjiu-gilli, un clan porte le nom d'un ancêtre, *Thaballa*, le *garçon qui rit*, qui semble incarner la gaieté : Spencer-Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, p. 207 sq. ; E. Durkheim, *o. l.*, p. 147.

1) E. Durkheim, *o. l.* p. 142 sqq.

2) D'Arbois de Jubainville, *Cours de littérature celtique*, t. V, *l'Épopée celtique en Irlande*, p. 375 sqq.

3) D'Arbois de Jubainville, *o. l.*, *passim* ; voir en particulier le morceau intitulé *Exil des fils d'Usnech*, p. 517 sqq.

entre eux, jamais il n'a le beau rôle¹. Le fait n'est pas particulier à l'Irlande. Arthur, qui, à tant d'égards, est un parfait héros, paraît l'être moins quand on le compare à son entourage. Il en est de même de Charlemagne ou d'Agamemnon. Le véritable héros, en somme, n'est pas le roi, mais le champion du roi². A cet égard, l'épopée est, croyons-nous, un miroir fidèle des institutions antiques. Les rois épiques, qu'elle subordonne à leurs auxiliaires dans l'échelle des valeurs héroïques, ont eu probablement pour modèles des rois réels, qui étaient quelque chose de plus ou de moins, mais en tout cas d'autre, que les chefs qui sont devenus des héros. La tradition irlandaise a conservé quelques traits du caractère primitif du roi. « Il est responsable des récoltes, du croît et en général de la prospérité de ses sujets, nous dit M. Czarnowski. Quand les vaches n'ont pas de lait, que les fruits tombent avant de mûrir et que le blé est rare, c'est que le roi n'est pas légitime³ ». Rois du temps, des champs et des troupeaux, plus encore que des hommes, les rois irlandais appartiennent à la famille des rois-prêtres-dieux⁴. Mais ceux-ci n'étaient-ils pas par excellence aptes à devenir des héros? n'étaient-ils pas déjà de leur vivant des héros? Il semble paradoxal d'en douter. On a expliqué la notion de héros, dans le cas des héros celtiques en particulier, par celle de roi-dieu, mieux étudiée et qui paraît plus claire⁵. Le héros n'est-il pas un homme divin ou un dieu

1) Mac Culloch, *The Religion of the Ancient Celts*, p. 142 sqq. Sur la rivalité de Finn et de Diarmaid, *ibid.*, p. 140.

2) *Greit rig, Fled Bricrend* (Festin de Bricriu), 46, dans Windisch, *Irische Texte*, I, p. 276.

3) Czarnowski, p. 261; Mac Culloch, *o. l.*, p. 160 sq.; J. O'Donovan, *The Book of Rights*, p. 8, note; O'Grady, *Silva Gadelica*, II, p. 416; J. G. Frazer, *Golden Bough*, t. I, p. 157.

4) J. G. Frazer, *Lectures on the early history of Kingship*, 1905; A. B. Cook, *The European Sky-god*, dans *Folk-Lore*, 1905 et 1906.

5) J. A. Mac Culloch, *o. l.*, p. 159 sqq.; *id.*, *Celts*, dans Hastings's *Encyclopædia of Religion and Ethics*, t. III, p. 294. — M. Czarnowski paraît vouloir expliquer le roi dieu par le héros, p. 261; il pense en tous cas qu'il existe une étroite relation entre les deux notions.

terrestre ? Le roi-prêtre-dieu, qui tout à la fois sert et incarne le dieu de la fécondité agraire, est véritablement un dieu sur la terre. C'est ainsi que Conchobar apparaissait aux Ulates ; il était un *dia talmaide*¹, dieu terrestre. Il recevait pour cette raison des hommages tout particuliers ; mais il tenait moins au cœur des siens que Cuchulainn. Il était moins héros, parce qu'il était plus dieu.

On a reconnu également chez les druides les caractères des rois-prêtres-dieux et peut-être conservaient-ils mieux que les rois d'Irlande les traits primitifs de l'institution². Or, parmi les héros épiques de l'Irlande, il n'y en a guère qu'un seul qui soit un druide. C'est Cathbu, le druide de Conchobar³. Il y en a beaucoup qui sont des *filid*⁴. Est-ce un accident ? On peut penser que, la tradition épique étant entre les mains des *filid*, ceux-ci l'avaient arrangée à leur avantage ; c'est possible. Mais, à notre avis, le rôle effacé des rois dans la tradition héroïque, presque nul des druides et le caractère de roi-dieu, qui s'attache aux uns et aux autres, sont des faits qui s'appellent et doivent être liés. Nous ne prétendons pas qu'il y ait incomptabilité entre les qualités des rois-prêtres-dieux et des héros. Conchobar et quelques autres les réunissent. Dans la vie réelle, les fonctions de roi-prêtre-dieu et de chef politico-domestique ont été certainement assumées par un même personnage. Mais les personnages de la tradition qui en possèdent à la fois les caractères ne sont pas héros parce que, mais bien que rois-dieux. Nous insistons

1) *Fled Bricrend*, 15 (I. T., I, p. 259) ; Rhôs, *Transactions*, t. II, p. 202 ; *Dechtire*, sœur de Conchobar et mère de Cuchulainn, est également appelée déesse ; Cuchulainn est dit *méic dia Dechtiri* = *filii deae Dechtire*, *Book of Leinster*, p. 123.

2) J. A. Mac Culloch, *Celts*, o. l., p. 294 ; id. *Religion*, p. 293 sqq.

3) D'Arbois, *l'Épopée celtique*, XXXVIII-XL, 14-21, etc. Voir cependant la pièce intitulée *Cause de la Bataille de Cuncha*, p. 318 sqq. ; *Nuadu*, arrière-grand-père de Finn est un druide, mais *Cumall*, père de Finn est un champion royal, c'est-à-dire un héros par excellence ; Finn est un *filé*, cf. O'Grady, *Silva Gadelica*, I, p. 90. Sur *Nuadu*, qui est sans doute une forme héroïsée du dieu, voir plus haut, p. 12, n. 1.

4) Czarnowski, p. 282 sqq.

sur [ces considérations parce] qu'elles ajoutent à nos présomptions sur le rapport des héros et des institutions politico-domestiques. L'institution des rois-dieux n'est pas de celles-là ; elle est politique et religieuse. Elle a évolué en monarchie de droit divin et en sacerdoce. Le héros n'est pas de droit divin ; il est de droit humain ; il émane de la société qui se réclame de lui. Le roi de droit divin, qui vient d'ailleurs et représente autre chose, devient dieu plutôt que héros. Romulus avait dans son histoire tout ce qu'il fallait pour devenir un héros ; or, il reçoit le culte comme Quirinus¹, qui est vraiment un dieu. Adonis est un héros douteux². Les Pharaons d'Égypte sont des dieux³. Nous distinguerons donc théoriquement, les rois-dieux des rois-héros.

Nous nous excusons de dépasser les limites que M. Czarnowski s'est fixées à bon escient, pour nous élever à des vues beaucoup plus étendues, mais moins sûres que celles où il s'est borné. Mais l'analyse des faits particuliers discerne dans leurs éléments des faits généraux. M. Czarnowski a conduit la sienne de telle sorte que l'histoire de saint Patrick, héros chrétien et national de l'Irlande, donne l'idée de rapports généraux existant entre les héros et les structures sociales, entre la hiérarchie des héros et la hiérarchie de ces structures. Ce ne sont pas seulement des faits importants, mais des faits nouveaux.

(A suivre.)

H. HUBERT.

1) Cicero, *De republica*, 2, 10, 20 : Plutarque, *Romulus*, 29 ; etc.

2) Cf. p. 4.

3) Hérodote, II, 50, écrit, je crois avec justesse : Νομίζουσι δ' ὅτι Αἰγύπτιοι οὐδ' ἥρωσι οὐδέν. Cf. F. Sethe, *Heroes and hero-gods*, dans Hastings's, *Encyclopædia*, t. VI, p. 647 sqq ; A. Moret, *Du Caractère religieux de la royauté pharaonique*, 1902.



L'ORIGINE DE DEUX LÉGENDES HOMÉRIQUES

Le viol de Kassandre. — Le rapt d'Hélène.

La déesse Cassandra.

On a vu que l'envoi des Locriennes à Ilion, destiné en apparence à expier le sacrilège d'Ajax, était plutôt la survivance d'un très ancien rite d'hiérogamie, hiérogamie dont les victimes étaient prises parmi les descendants d'Ajax et traitées, à la suite de cette union divine, comme des esprits de la fécondité agraire. Du moins est-ce à une interprétation de cette nature que nous ont paru conduire la légende de l'outrage fait par Ajax à Kassandre au pied de l'idole de sa déesse et les éléments les plus anciens du rite relatif aux Locriennes — poursuite armée, lapidation, brûlement et dispersion de leurs cendres — et aux *Aianteioi* parmi lesquelles elles étaient choisies, traités en race maudite, soumise à toute sorte d'interdictions; c'est aussi dans cette voie qu'orientent les traces du système matrilineaire relevées chez les Locriens, l'anecdote des femmes des Locriens Ozoles se livrant à leurs esclaves en l'absence de leurs maris et le rite des filles des Locriens Épizéphyriens obligées

d'offrir les prémices de leur virginité, et cela dans un temple dont la déesse, sans doute Athéna, peut avoir porté les vocables d'*Ilias* ou de *Kassandra* qu'on trouve dans les villes voisines de Siris et de Salpé.

On a vu aussi que cet envoi des Locriennes à Ilion peut remonter au x^e siècle et que le transfert de coutumes semblables en Grande Grèce doit dater de la fin du viii^e siècle. La très grande antiquité du rite paraît donc établie et nous sommes autorisés à en chercher l'origine dans la Grèce pré-hellénique. C'est là que nous mènera l'étude que nous allons entreprendre maintenant de ces dieux déchus que sont Kassandre et Ajax.

*
* *

Pour achever, en effet, notre démonstration, nous n'avons plus qu'à établir que Kassandre et Ajax sont bien, l'un et l'autre, d'anciens dieux, et à rechercher quel était leur rôle respectif. De la détermination de leur caractère originel devra résulter l'explication de ce rite que la légende homérique a travesti en langage héroïque et dont le tribut des vierges Locriennes perpétuait le souvenir.

Nous avons vu que *Kassandra* était, à Salapia en Daunie, le nom de la déesse auprès de laquelle prenaient refuge les vierges qui voulaient fuir le mariage. Cette coutume semble justifier l'explication généralement admise de son nom. Comme c'est sous le nom d'*Alexandra* que Lycophron met son poème dans la bouche prophétique de la fille de Priam, comme Suidas nous apprend que la Sibylle phrygienne était appelée par les uns *Κασάνδρα*, par les autres *Ταρξξάνδρα*, on en a conclu que *Kassandra* devait avoir une signification analogue : « celle qui repousse les hommes » ou « celle qui trouble les hommes ».

1) Cette explication n'est, d'ailleurs, pas celle des scholies de Lycophron. Celles-ci en offrent trois : 1) διὰ τὸ ἀλέξειν τοὺς ἄνδρας · παρθένο; γὰρ ἔστι (ce serait en tant que vierge qu'elle repousserait les hommes, ce qui rappelle le rite de Salapia); 2) παρὰ τὸ ἀλέξειν τοῖς ἀνδράσι διὰ χρησμῶν (être utile aux hommes par

Cette explication a été d'autant plus facilement admise qu'elle semblait, à divers titres, répondre au caractère prophétique de Kassandre. Si ses prophéties n'étaient jamais écoutées, si elle était sans cesse *rebutée*, c'est qu'elle avait *repoussé* Apollon : le dieu ne lui avait pourtant donné le don de prophétie que parce qu'il espérait obtenir ainsi son amour ; courroucé, il condamna Kassandre à être ce dont son nom est resté comme le symbole « celle qui prophétise en vain les pires catastrophes ». C'est là une ingénieuse invention de bel esprit ; de fait, Kassandre est possédée par l'esprit apollinien et l'on sait que cette possession a d'abord été conçue sous sa forme la plus nettement physique.

Les fondatrices légendaires des grands oracles d'Apollon passent toujours pour avoir été les amantes du dieu, et généralement contre leur gré¹. Ici encore, c'est un rite qui sert de fondement à la fable.

On sait que les sibylles et pythonisses², dans les crises où le souffle du dieu les possédait, se débattaient violemment contre les prêtres qui les maintenaient alors de force sur leur trépied au-dessus ou auprès de la fente d'où était censé s'exhaler le souffle inspirateur. Faut-il donc voir en Kassandre « celle qui trouble les hommes », d'après ses autres noms d'*Alexandra* et de *Taraxandra* ?

Malheureusement, l'antiquité de ces noms n'est guère assurée. Le nom de *Ταραξάνδρα*, qui n'est donné que par Suidas, a été manifestement inventé comme approprié à une sibylle ; celui d'*Ἀλεξάνδρα* n'est donné à Kassandre que par Lycophron³. Or, on sait qu'il est toujours en quête de

ses oracles ; mais les siens n'ont précisément jamais été écoutés !); 3) *κασία ἀνδρὸς* (la sœur du guerrier, Hector).

1) Telles sont les légendes qu'on rencontre pour Marpessa, sibylle de Gergis, pour Hérophile, sibylle de Cumes, pour Thémistô, sibylle de Telmessos, pour Pythô à Delphes, pour Rhoïô à Délos etc. (voir ces noms dans le *Lexikon* de Roscher).

2) Sur les prophétesses apolliniennes comme fiancées du dieu, voir E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum* (1910), p. 7 et suiv., 87 et suiv.

3) Et par Hesychius : *Κασάνδρα · Ἀλεξάνδρα ἐν Λακεδαιμονίᾳ*. Mais le lexicographe byzantin pense sans doute à l'*Alexandra* de Lycophron.

noms peu connus, pour mieux étonner son lecteur¹. En adoptant Alexandra, il a probablement voulu marquer qu'il adhéraît à la théorie qu'on trouve acceptée quatre siècles après, au temps de Pausanias.

A Amyclées et à Leuctres, le périégète visite des temples d'une Alexandra que les gens du lieu lui disent identique à la fille de Priam². A Amyclées, on montrait de plus un tombeau de Kassandre comme un tombeau d'Agamemnon, bien que Mycènes eût revendiqué les sépultures authentiques de son roi et de la captive qui a péri avec lui³. Il est possible que ce fût la *tholos* de Vaphio, qui passait pour une de ces tombes à Amyclées comme les *tholoi* de Mycènes étaient attribuées au roi et à ses compagnons. Une inscription est venue montrer qu'Alexandra était l'objet d'un culte officiel ; si elle n'appartient qu'au 1^{er} siècle av., tout indique qu'un pareil culte doit être des plus anciens. En tout cas, le relief qui surmonte l'inscription indique comment l'Alexandra d'Amyclées a dû être identifiée avec Kassandre : trois éphores sont en adoration devant une femme assise qui joue de la lyre⁴. On en a conclu avec raison que c'est Alexandra qu'il fallait reconnaître sur l'un des cinq trépieds portant des personnages qu'on voyait à Amyclées ; le quatrième, ex-voto d'Aigos-potamoi, montrait, de la main d'Aristandros de Paros, une femme, une lyre à la main : « sans

1) Les vases peints donnent les formes *Κασσανδρα*, *Κεσανδρα* (ou *Κησανδρα*), *Κατανδρα* ; cette dernière paraît indiquer qu'on prenait *κα* pour identique à la préposition *κάτα* apocopée, comme dans *ἀνδρακάς* = *viritim* (Homère). On trouve sur les monuments étrusques les formes *Casnta* (Martha, *L'art étrusque*, p. 396) et *Cassentera* (miroir et ciste, *CIL*, I, 59 et 1501) ; sur d'anciennes fresques à Rome on lisait *Cassantra* (Quintilien, I, 4, 16) ; un vase apulien donne *Κεσανδρα* (Müller-Wieseler, *Denkm. d. alt. Kunst*, I, 1, 7 = *Dict. des Ant. art. Pileus*, fig. 5673).

2) Paus. III, 19, 5. Il semble qu'on n'ait vu de son temps à Amyclées que deux temples, celui d'Apollon Hyakinthios avec le fameux trône de Bathyklès, celui d'Alexandra, avec son ἄγαλμα, une εἰκών de Clytemnestre et le μνῆμα d'Agamemnon.

3) Paus. III, 26, 3.

4) Loeschke, *Ath. Mitt.*, III, p. 164 ; *SGDI*, 4516 ; *IG*, V, 1, 26.

doute Sparte », observe Pausanias¹ ; le relief votif permet d'affirmer qu'il s'agit en réalité d'Alexandra qui porte la lyre d'Apollon.

Or, Pindare connaissait déjà et adoptait une tradition qui faisait périr Agamemnon — donc, Kassandre — non à Mycènes, mais à Amyclées. Du moment que la prophétesse inspirée d'Apollon était amenée ainsi par la légende auprès du temple d'Apollon d'Amyclées, la similitude des noms et l'analogie des attributs devaient conduire à une identification. Mais, de cette identification due à des circonstances toutes locales, on ne saurait conclure à l'identité originelle. Il faut donc renoncer, je crois, à tirer d'*Alexandra* aucune lumière pour *Kassandra*.

Si l'on ne doit rien conclure de l'analogie de ces noms², *Kassandra* est manifestement le pendant féminin de *Kassandros*. Ce nom paraît greffer le suffixe *andros* qu'on retrouve dans tant de noms d'hommes (Alexandros, Amynandros, Hagésandros, etc.) sur un préfixe qui n'est pas nécessairement grec ; le plus célèbre des porteurs de ce nom est Kassandros, le fils d'Antipatros, issu d'une vieille famille macédonienne ; on peut se demander si cette racine *Kas* n'appartient pas au thraco-macédonien, d'autant plus qu'on ne rencontre guère d'exemples de ce nom que parmi des Macédoniens³.

Cette hypothèse paraît se confirmer si l'on examine les

1) Loeschke, *op. cit.* et Hitzig-Blumner, dans leur commentaire à Pausanias, III, 18, 8.

2) Cette analogie est toute superficielle, puisque le sens de la racine *кас* est inconnu. Si on veut rapprocher cette forme de mots grecs — ou, du moins, adoptés par le grec — on doit penser ou à *κάσις* (cf. *κασίγνητος*), comme on a vu que l'avaient fait les anciens, ou à ce radical *кас-кат* qui a donné des termes populaires désignant : 1°) des morceaux de peau ou de cuir ; 2°) des objets en cuir, tels que chabraque, ceinturon, semelle ; 3°) des prostituées, par une évolution qu'on retrouve dans le latin *scortum* (parce qu'elles font marché de leur peau?).

3) Du moins, avant l'époque hellénistique, n'ai-je élevé le nom de Kassandros qu'en Macédoine. Voir, par exemple, dans W. Baege, *De Macedonum sacris* (Halle, 1913) p. 113 et 181.

autres noms mythologiques qui présentent la même racine¹. Du moins, la plupart appartiennent à ces pays de la Grèce du Nord où le fond pélasgique est resté plus sensible : Kasmilos qu'on rencontre à côté de Kadmilos et de Kamillos pour désigner le Kabire de Samothrace ; Kassiépeia ou Kassiopé qui, bien qu'entraînée en Orient par son introduction dans la légende de Kadmos et de Persée, n'en conserve pas moins des attaches avec l'Épire et avec Corfou ; Kassaménos, un de ces Pélasges de Thrace qui, établis à Naxos, se seraient rendus célèbres par les femmes qu'ils enlevaient² ; les deux sources prophétiques de Delphes, Kassôtis et Kastalia ; Kastnia et Kastniétis, vocables d'Aphrodite à Métropolis en Histiaiotide et à Aspendos en Pamphylie ; enfin, Kastianeira, nom d'une femme de Priam qui vient d'Aisymé en Thrace et lui donne son fils Gorgythion, éponyme des Gergithes : *Kastianeira* est évidemment, à un nom d'homme qui serait *Kastianér*³, ce que *Kassandra* est à *Kassandros*. Le dernier nom de cette série que nous citerons⁴, *Castor* (Κάστωρ), est généralement rapproché de κεκασμένος, parfait homérique d'un vieux verbe qui signifie *ce qui brille*⁵. On a déjà proposé d'expliquer par ce même mot *Kadmos* (Κάδμος, que les vases

1) *Kassandra* fait penser aussi à des noms de lieu préhelléniques comme le Mont *Kasios*, l'île de *Kasos*, *Kasai* et *Kastabala* en Cilicie, *Kastabos* en Carie, le *Kastnion* près d'Aspendos, etc.

2) *Andriskos*, *P. H. G.*, IV, 303 (dans *Parthénios*, *Erot.*, 19). Pour les autres noms cités il suffit de renvoyer au *Roscher*.

3) Sans doute *Kastianôr* en Macédoine, puisqu'on y rencontre un *Dionysos Pseudanôr* (le soi-disant homme) ; voir ici même mon art. sur *l'Origine du Thyrsos*, *RHR*, 1912, II, p. 44 ; cf. Ἀγάνωρ, le très homme, et pensez aussi à *Anténôr*, le mari de *Théanô* (la voyante ?) qui, dans *l'Iliade*, joue le rôle de prêtresse de la cité sans doute, rôle dévolu d'abord à *Kassandra* qui ne l'a perdu qu'en passant de la fonction d'hypostase de la Déesse-Mère à celle de prophétesse d'Apollon, en même temps qu'Athéna absorbait ce qu'Apollon lui laissait des fonctions de la *Mater Idaea*.

4) Il suffit de rappeler que les Doriens sont venus du Pinde épiro-macédonien pour voir que le rapprochement de notre série de noms divins en *Kas* avec *Kastor* n'infirme en rien leur caractère septentrional.

5) Voir les références aux articles des Dictionnaires étymologiques de *Walde*, de *Prellwitz* et de *Boisacq*.

attiques écrivent Κάσσιμος¹⁾ et Kadmilos-Kasmilos-Kamilos, ainsi que les termes latins *Camilli*, *Camillae*, *Camenae*²⁾. Ce dernier nom serait pour *Cadsmenae* et ces nymphes, dont les poètes de Rome firent des Muses latines, paraissent devoir cette fortune au caractère de leurs eaux prophétiques, comme la Castalie et la Cassôtis d'Apollon Pythien.

Nous voici donc ramenés par un détour au caractère prophétique de Kassandre dont le nom nous apparaît maintenant comme composé de deux termes dont le premier désigne *l'éclat* et le second *la force*³⁾. C'est donc moins un nom personnel qu'un vocable et nous allons voir que Kassandre nous apparaît, en effet, comme un vocable personnifié de la *Mater Idaea*.

Sans doute, dans la forme de la légende que la poésie grecque a connue, c'est d'Apollon que Kassandre tient son don de prophétie. Sur la façon dont ce don lui aurait été communiqué, il nous est même parvenu deux traditions qui ont un air de grande antiquité : ou bien, oubliée tout enfant avec son frère Hélénos dans le temple d'Apollon de Thymbra, les serpents du dieu seraient venus lécher leurs organes des

1) Cf. *Kuhn's Zeitschrift*, XXIV, p. 429.

2) Voir l'art *Camenae* dans la *Real Encyclopædie*. J'ajouterai seulement un texte qu'une correction, qui me paraît évidente, doit faire rapporter aux Camènes. On lit dans Paulus, *ex Festo*, p. 44 (Th. d. P.) : *camelis* (corr. *Camenis*) *virginibus supplicare nupturae solitae erant*. On admet que *camelis* est une faute du copiste pour *gamelis*, qui transcrirait le grec γαμήλια, ou une adaptation populaire de ce mot. Mais ces vieux rites du mariage ne remontent-ils pas manifestement à Rome plus haut que toute influence grecque ? Et ne serait-il pas naturel que les vierges, à la veillée du mariage, vinssent prier les *Camenae virgines* ? Peut-être les jeunes Romaines puisaient-elles à leur source l'eau pour le bain lustral, comme les jeunes Athéniennes allaient remplir leurs loutrophores à la fontaine des Nymphes de l'Ilissos, comme celles de Troie se baignaient dans le Skamandre : on sait que, dans cette dernière coutume, s'est maintenue l'idée que le fleuve reçoit les prémices de la virginité.

3) Je rappelle que, dans la racine à laquelle se rapporte ἀνῆρ-ἀνδρῶς, l'idée première n'est pas celle de virilité, mais celle de force, de vaillance. Ainsi, les anciens ont toujours rendu par *fortis* le nom de *Nerio* (c'est une sorte de féminin d'*anér*), la déesse sabine de la guerre.

sens¹ ; ou bien, la trouvant endormie dans son temple quand elle fut devenue une belle jeune fille, le dieu lui aurait craché dans la bouche : c'est bien là une forme primitive pour la transmission du *verbe* divin².

Mais, en Troade comme à Delphes, Apollon est un intrus, amené par les Grecs. Il a usurpé les antres prophétiques de la Terre-Mère. Comme ce sont les vapeurs s'exhalant du sol qui ont donné naissance aux premiers oracles par vaticination, ces oracles dépendent naturellement de la divinité qui personnifie tout ce que la terre produit. En Troade, ce caractère chthonien de l'oracle est particulièrement net. C'est dans le territoire des Gergithes, au milieu de roches rouges, au pied de l'Ida, qu'un torrent disparaissait, puis reparaissait en tourbillon. On ne tarda pas à voir dans ce lieu, dit Marpessos, une des bouches du monde souterrain, et le fleuve qui y plongeait fut appelé Aïdoneus. C'est là que vaticina la pythonisse, dite Marpessienne ou Erythréenne, Hellespontique ou Phrygienne³. Quand les Éoliens devinrent maîtres de la région, ils donnèrent à la prophétesse indigène le

1) Tzetzés dans l'*argumentum* de l'*Alexandra* ; Eustathe, *ad Il.*, VIII, 44. Ce sont ces serpents d'Apollon Thymbraios qui étouffent Laokoon et ses fils.

2) Servius, *ad Aen.* II, 247. Apollodore, III, 12, 5 et Hygin (*fab.* 93) disent seulement qu'Apollon promet à Kassandre la science mantique à condition qu'elle s'abandonnerait à lui ; comme elle s'y refusait, il la punit en ne permettant pas que ses prophéties fussent écoutées. J'ai déjà indiqué le caractère tardif de cette explication trop ingénieuse ; le crachat dans la bouche peut être un trait primitif ; mais ce peut être aussi un euphémisme.

3) J'ai établi ailleurs, sur le rôle et l'emplacement de la Sibylle de Marpessos, les faits que je me borne à résumer ici (*Revue des Études juives*, 1913 ; *Revue épigraphique*, 1913, p. 171). Je n'ajouterai ici que trois faits qui n'y sont pas relevés : 1°) de la présence de la Sphinx au revers des monnaies de Gergis on peut rapprocher ce vase attique du v^e s. où le nom de la Sphinx est donné comme Κασμία ; ce nom n'est-il pas à rapprocher de Kassandra ? ; 2°) le fait qu'Héraclide du Pont place la Sibylle de Marpessos du temps de Solon et de Cyrus (*ap.* Lact. I, 6, 12 ; Schol. Plat., p. 315 ; Suidas, Σιδύλλα) n'est-il pas à rapprocher de la tradition qui faisait commencer à cette époque le tribut des Locriennes ? 3°) vu la proximité entre Marpessa et Parion, il est important de relever qu'il y avait à Paros, métropole de Parion et siège important du culte de Démeter, une montagne de Marpessa célèbre pour la dureté de son silex (Steph. Byz. Μάρπησσα ; Serv. *ad Aen.*, VI, 471).

nom de *Sibylla* (σι(υ)βυλλα = θεοῦ βουλῇ : la volonté du dieu) et attribuèrent l'oracle à un Apollon Gergithios qui prenait peut-être la place de Gorgythion, l'ancêtre des Gergithes dont on avait fait un fils de Priam ; puis, Marpossos tombant en ruines, les Éoliens transportèrent l'oracle dans les sanctuaires florissants de leur jeune dieu, à Thymbra près d'Ilion ou à Gryneion, au Smintheion d'Alexandria Troas ou celui de Chrysa, à un *nymphaeum* d'Érythrées ou à l'ancre Kissôtas du Korykos voisin ¹, enfin à une grotte de l'Acropole de Kymé — colonie locro-eubéenne d'où la Sibylle gagna, dès le viii^e siècle, Cumes d'Italie.

Dans tous ces sanctuaires on montrait le tombeau de la Sibylle et on lui donnait un nom, généralement Hérophile. Ce nom grec n'est évidemment pas le nom originel de l'interprète de la Grande Déesse ; en dehors d'une forme corrompue — Sarbis ou Sardis, Sambis ou Sabbé, — ne peut-on croire que son nom préhellénique était Marpossô ou Kassandra ?

Quel que fût ce vocable, ethnique ou épithète, la Sibylle n'était, en Anatolie, qu'une forme de la déesse phrygienne ; en Troade plus particulièrement, une hypostase de la *Mater Idaia*. Bien que l'Apollon éolien ait absorbé à l'époque historique ses vertus prophétiques, il en reste pourtant des traces certaines sous les différents noms que les Grecs ont donnés à la Grande Déesse. Elle est Aphrodite qui instruit Anchise de la divination² ; elle est Rhéa qui forme Oinone à la science des simples³ ; c'est comme Adrasteia qu'elle régnait d'abord, dans la plaine qui garde ce nom, sur l'oracle proche

1) Sur cette distinction, voir le mémoire de P. Corssen sur la Sibylle d'Érythrées, *Ath. Mitt.*, 1913, p. 122. Il a oublié que cette Sibylle éolienne paraît aussi avoir émigré à Ἐρυθραὶ de Chypre (Paphos, puis Salamine?), Steph. Byz. s. v.

2) Voir l'art. *Anchises* de la *Real-Encyclopædie*. J'ai montré ailleurs qu'Ankhisès était un nom spécifiquement phrygien, qu'on retrouve sans doute dans Ankhouros, Ankora, Ankyra.

3) Apollodore, III, 12, 6.

de Parion qui devint celui d'Apollon Aktios¹, et elle aurait été vénérée à Ilion sous le nom d'Hélène Adrasteia². Comme Apollon l'a expulsée à Parion, ainsi qu'à Gergithion, de même c'est Athéna qui a pris sa place sur l'Acropole d'Ilion³. N'est-il pas évident que la protectrice des Grecs n'a pu s'y installer que par droit de conquête? Les Troyennes ont beau la supplier; elle ne leur sera jamais favorable; son palladion ne les garantira pas. Les mythographes ont inventé diverses explications pour rendre compte de cette indifférence ou de cette hostilité témoignée par Athéna à Ilion. La raison véritable est, comme on le verra, qu'Athéna n'est entrée à Troie qu'avec les Grecs, en particulier avec les Locriens d'Ajax, adorateurs d'Athéna Ilias.

La divinité tutélaire que Pallas a remplacée à Ilion est la grande déesse phrygienne qui, sous les noms de Cybèle ou d'Aphrodite, reste la protectrice attitrée des Troyens; peut-être était-elle adorée parmi eux sous le vocable de *Kassandra*. En effet, lorsqu'on voit Kassandre si étroitement associée à l'idole — cette idole qu'elle embrasse quand Ajax l'en arrache, cette idole qu'elle tient contre elle quand on la juge, cette idole qui la venge — n'a-t-on pas le sentiment qu'elle n'est pas seulement la prêtresse ou la prophétesse, mais la déesse fatidique elle-même?

*
* *

Si Athéna a enlevé l'Acropole d'Ilion à sa première maîtresse, il a subsisté dans son culte au moins deux éléments primitifs qui ont conservé l'empreinte indélébile de la déesse préhellénique de la fécondité.

1) Voir la suite de cet article.

C'est dans le voisinage de Parion qu'exerçait son art Mérops de Perkote, connu dans l'*Iliade* comme le meilleur devin troyen; il avait formé à son art son petit-fils Aisakos, fils de Priam et de sa fille Arisbé; Aisakos épousa Astéropé, fille du fleuve Kébrèn dont Oinone était aussi fille (Apollodore, III, 12, 5 et 6).

2) Athénagore, *Suppl.*, I, p. 4 Otto.

3) On trouve pareillement en 399 Athéna à Gergis même comme à Skepsis, Xénophon, *Hell.*, III, 1, 16.

Le plus important est attesté par des monnaies d'Ilion qui vont du temps de Marc Aurèle à celui de Caracalla¹. Toutes tardives qu'elles sont, la cérémonie cultuelle dont elles nous apportent l'image ne peut être que très ancienne. Bruckner a sans doute raison d'y reconnaître la νομιζομένη καὶ πατριος θυσία dont parle une inscription et celle sur laquelle Dicéarque de Messène avait écrit un traité spécial : Περὶ τῆς ἐν Ἰλίῳ θυσίας². Nous ne pouvons la reconstituer que d'après les monnaies.

Sur ces monnaies, dont on trouvera neuf exemplaires reproduits au début et à la fin de cet article, on voit d'une part l'idole d'Athéna sur un piédestal, dont la hauteur varie de celle d'une base ordinaire à celle d'une colonne; sur l'une (?), la déesse est à pied, mais alors il faut se la figurer colossale, puisque le taureau dressé devant elle ne lui va que jusqu'à la taille. De la main droite elle porte sur l'épaule droite une lance dont la pointe est dirigée vers la terre, pointe qui est parfois chargée de bandelettes qui y ont été placées peut-être pour propitier la déesse; de la droite, tendue en avant, elle tient un objet indistinct où l'on voit généralement un fuseau parce qu'Apollodore³ nous dit que l'Athéna d'Ilion portait une lance levée dans la droite, un fuseau dans la gauche; mais cette description s'applique au Palladion et il y a au moins une monnaie de ce groupe où il est certain que c'est précisément le Palladion que la déesse tient dans la gauche⁴; devant ses pieds est posé un objet qui est parfois

1) Bruckner dans *Troja und Ilion* de Doerpfeld, II, p. 565. Sur ce traité de Dicéarque, voir aussi l'art. *Dikaiarchos* de la *Realencyclopædie*, col. 552.

2) *Brit. Mus. Cat. Troas*, n. 53, 54, 60, 67, 76, 77, 86, pl. XII, 10, 11; XIII, 15; H. von Fritze, *Die Münzen von Ilion* dans *Troja und Ilion*, II, p. 514, pl. LXI, n. 19; pl. LXIII, n. 61-9; pl. LXIV, 85; pl. LXV, 110-111. Les pièces reproduites ici le sont d'après des empreintes obligeamment communiquées par M. G. F. Hill et par M. Babelon.

3) Apollodore, III, 12, 3 : « C'était une statue de trois coudées de haut; elle avait les pieds joints, tenait de la main droite une pique élevée, une grenouille et un fuseau de la main gauche ». C'est Ilos qui aurait reçu le palladion tombé du ciel lorsqu'il fonda Ilion.

4) *B. M. C., Troas*, pl. XIII, 6.

une chouette, parfois un bouclier; le bas du corps est généralement drapé d'une tunique talaire; mais, dans certaines pièces qui se rapportent sans doute à une idole plus ancienne, la déesse est xoaniforme, serrée depuis la ceinture dans une gaine sculptée qui fait songer à l'Artémis d'Éphèse. Comme celle-ci, elle porte parfois un *kalathos* au lieu du casque, *kalathos* où peut pendre ce voile qui est aussi, depuis les temps hétéens, un attribut de la grande déesse anatolienne¹. D'ailleurs, il est probable qu'aucune de ces images ne remonte plus haut que l'occupation grecque de la Troade; on verra que le Palladion y a probablement été introduit par les Locriens, et la déesse qu'Homère imagine sur l'Acropole d'Ilion, la déesse sur les genoux de laquelle Théanô, au chant VI de l'*Iliade*, place le voile offert par les Troyennes², cette déesse, comme Strabon l'a déjà conclu de ce passage, est manifestement conçue à l'image des déesses assises de l'art ionien archaïque, type qui, il importe de le remarquer, a été plutôt appliqué à des déesses mères qu'à la vierge Pallas³.

Quoi qu'il en soit, la forme exacte de la statue de culte nous importe peu ici; elle nous importe d'autant moins que la cérémonie qui se déroule devant elle reporte sans doute à une époque où le culte était aniconique. Cette cérémonie a pour héros un animal, bœuf ou vache; on le montre dans trois attitudes: 1° calme, en arrêt devant l'idole (6-7), ou commençant à bondir avec, dans ce cas, un personnage, les mains levées, derrière lui (8-9); 2° exécutant devant l'idole un bond où, cabré, ses pieds de derrière sont détachés du sol et où il est presque droit; 3° attaché, par les cornes ou

1) Cf. M. von Oppenheim, *Die verschleierte Gottheit von Tell Halaf* et mon c. r. dans la *Rev. d'ethn. et de soc.*

2) H. von Fritze, qui a étudié avec soin les monnaies au type d'Athéna, semble croire (p. 512) que le voile pouvait être destiné à s'attacher au *kalathos*; ce n'est guère l'impression que donne le texte homérique.

3) Cf. Loeschcke, *Bonner Jahrb.*, 1895, p. 264; A. Frickenhaus, *Ath. Mitt.*, 1908, p. 25.

le cou, au sommet du pilier contre lequel son dos s'allonge. Dans les pièces de la série 2 (1-5), il bondit devant un arbre qui donne l'impression d'être un olivier en pleine fructification¹ ; sur son dos se tient un personnage barbu qui le serre entre ses jambes ; la tunique retroussée et l'épaule gauche nue, ainsi que le bras gauche, de la main gauche il se cramponne à la corne gauche de l'animal.

Voilà, du moins, ce que verra, je crois, sur la monnaie, toute personne non prévenue et l'on ne saurait, comme on l'a fait, prétendre, ni que l'animal est suspendu à l'arbre², ni que l'homme est assis dans l'arbre d'où il s'apprête à le sacrifier. Rien n'autorise non plus à voir dans l'homme Ilos : Apollodore dit bien que c'est une vache qui le conduisit en Phrygie et qu'il éleva Ilion sur la colline où elle se coucha ; mais il n'est pas dit qu'il sacrifia la vache, et, comme on ne distingue pas ce que faisait de sa main droite

1) Si Athéna dut trouver dans l'olivier un ombrage familial, il n'en résulte pas qu'elle l'ait apporté avec elle. Il suffit de rappeler les oliviers d'Olympie et de Délos et le Zeus Morios d'Athènes pour montrer qu'il n'y a aucun rapport nécessaire entre l'olivier et Athéna. Observons aussi que c'est au pied d'un olivier qu'Argus aurait attaché Io *in vaccam mutatam* (Plin. XVI, 89). On pourrait encore penser à un chêne d'après cet autre texte de Pline, XVI, 88 : *juxta urbem autem quercus in Ili tumulto tunc satae dicuntur, quum coepit Ilium vocari*. Théophraste, *Hist. Plant* I, IV, 13, 2, parle aussi de ces chênes ; mais ils se trouvaient dans la plaine d'Ilion et non sur l'Acropole et leur importance n'est peut-être venue que d'un rapprochement savant entre *ilex* et Ilion.

2) Ainsi font H. von Fritze et, d'après lui, Jane Harrison, *Themis* (1912, p. 164). Des trois pièces où l'on voit l'animal bondissant, von Fritze croit reconnaître que l'homme est sur le dos de l'animal dans 69, sur l'arbre dans 68 et dans 85 ; pourtant, dans 68, il me semble distinguer nettement ses jambes sur le dos de l'animal.

Sur la seule autorité d'une monnaie indistincte (68 et 85), faut-il donc supposer, avec von Fritze, que le sacrificateur a sauté, couteau en main, de l'arbre sur l'animal ? Opération aussi singulière que périlleuse !

M^{lle} Harrison emprunte aussi à von Fritze un rapprochement de ce rite avec la formule employée dans les inscriptions d'Athènes relatives aux sacrifices de bœufs faits par les éphèbes : *ἀρπάζει τοὺς βοῦς* ; mais cette formule ne signifierait pas *tenir les bœufs en l'air* d'après Stengel, *Griech. Opfergebräuche*, p. 113 ; cf. Ziehen, *Bursians Jahresber.*, 1908, p. 51.

celui qui la monte, on ne peut même affirmer que celui-ci soit un sacrificateur¹. En faisant cette supposition, comme on supposait l'animal suspendu à l'arbre, on s'est laissé influencer par les pièces du type 3. Là, il n'est pas douteux que l'animal ne soit suspendu à un pilier et qu'il le soit pour être ainsi sacrifié, ce qui permettra à son sang d'inonder le pilier. Il résulte de ce fait que ce pilier est un pilier sacré, comme l'olivier devant lequel la bête bondit doit être un arbre sacré.

Le troisième élément sacré de cette cérémonie est l'animal sacrifié lui-même. Les monnaies ne permettent malheureusement pas de déterminer son sexe avec certitude; le fait que le sacrifice s'adresse à une divinité féminine n'est pas non plus concluant, puisqu'on voit Déméter en Grèce, la Mère des Dieux en Lydie agréer aussi bien des taureaux que des vaches; il est vrai que pour Aphrodite, pour Héra et surtout pour Athéna, on paraît n'avoir sacrifié que des vaches². Mais puisqu'on a vu que l'Athéna d'Ilion n'a fait que remplacer la Mère des Dieux, on ne peut rien conclure de ce fait pour le sexe de la victime originelle.

Plus importants pour Ilion sont le texte d'Hérodote qui nous montre Xerxès « sacrifiant mille vaches à Athéna Ilias sur la Pergame de Priam³ » et une inscription qui nous a

1) C'est la supposition que fait Warwick Wroth dans son catalogue *Troas*, sans alléguer, d'ailleurs, le texte d'Apollodore, III, 72, 3. Il faut en rapprocher la tradition d'après laquelle Énée aurait été conduit par une vache à Aineia (Conon, *Narr.*, 46). Mais, dans ces deux cas, comme dans l'histoire semblable de Kadmos, la vache qui sert de guide n'est pas sacrifiée. De plus, sur la seule monnaie d'Ilion où il soit figuré (Fritze, pl. LXIV, 91), Ilos est un jeune homme imberbe et long vêtu qui fait une libation sur un autel : il ne ressemble donc en rien au sacrificateur de la vache.

2) Tels sont les résultats de l'étude de P. Stengel sur *Das Geschlecht der Opfertiere* dans ses *Opfergebräuche der Griechen* (1910); mais il est à souhaiter que la question importante du sexe des victimes soit reprise dans un travail plus développé. Von Fritze et, d'après lui, Miss Harrison voient une vache dans l'animal, mais sans alléguer les textes ci-dessous.

3) Hérodote, VII, 42 : βοὺς χιλιάς. Ces mille vaches ne représentaient-elles pas tout le bétail sacré d'Ilion, dont l'existence est établie par la note suivante? On ne les supposerait guère prélevées aux dépens des approvisionnements déjà si difficiles de l'immense armée.

conservé le début d'une lettre d'Attalos aux Iliens¹; le roi y fait allusion à une lettre antérieure², dans laquelle il consacrait τὰς τε βοῦς καὶ τοὺς βουκόλους. On en pourrait conclure que l'Athéna d'Ilion avait des troupeaux de vaches sacrées avec leurs bouviers, comme la Héra Lakinia de Crotona. Nous avons vu qu'il y avait lieu de soupçonner en celle-ci une ancienne déesse-vache³ : n'en est-il pas ainsi à plus forte raison en Troade, où le souvenir du dieu-taureau est si puissant que, jusqu'en pleine époque romaine, on l'a représenté avec une tête de bœuf, tout Zeus qu'il fût devenu⁴? La Phrygie n'est-elle pas, pour l'antiquité classique, restée la patrie des *Taurobolies* dont sont autant de variétés les *Tauria* d'Éphèse, où les éphèbes prenaient eux-mêmes le nom de *tauroi*, et la fête de Nysa où les éphèbes traînaient le plus vite possible le taureau vers le *charónion* d'Archaraka⁵? En rapprochant les taurobolies célébrées en l'honneur d'Attis et de Cybèle et les fêtes religieuses dites *taurophonia* de Mylasa et d'Anaphé, en rapprochant ces fêtes religieuses

1) *CIG*, 3605 (d'après Clarke) ; Lebas-Wadd. 1038 (même copie) et 1720 b (d'après Calvert). Sur les rapports entre Atalos II et Troie, voir *Revue épigraphique*, t. I.

2) C'est sans doute cette lettre qui était reproduite avant celle qui nous a été conservée; il ne reste plus que les traces de 21 l. ; à la l. 7 on reconnaît : βοῶ[ν. Je ne crois pas qu'il faille prendre ici *boukoloi* dans le sens mystique ; mais les *boukoloi* de Pergame, de Cyzique, d'Éphèse (on y connaît aussi maintenant des Ταυριαστὰι, *Ephesos* II, n. 75), avant de se transformer en associations dionysiaques, ont peut-être été des pâtres véritables. Une anecdote du moins laisserait croire qu'avant de passer au culte de Dionysos-taureau, ils avaient servi Apollon, ou plutôt le dieu local que le patron des Éoliens remplaça : Polémon racontait que le Sminthion avait été fondé par un *boukolos* de Chrysé, Krinis, qui était venu consulter, sur son emplacement futur, l'*archiboukolos* Ordès, pour délivrer ses champs d'une invasion de souris (*F. H. G.*, III, p. 124, 31). Un des fils d'Ilios s'appellerait Boukolion.

3) Cf. 1^{er} article *RHR*, 1913, II, p. 51, n. 1.

4) Zeus *Olbios* à Sestos et à Panderma, *théos Olbios* à Lampsaque, Dionysos adoré comme taureau à Cyzique, comme veau à Ténédos : voir les références que j'ai données *Revue épigr.*, I, p. 173. Un bœuf passant ou courant et une tête de bœuf apparaissent fréquemment sur les monnaies des villes de Troade.

5) Strabon, XIV, 1, 44.

des *taurokathapsia*¹ ou courses de taureaux qu'on trouve si fort en vogue en Thessalie et en Asie Mineure à l'époque impériale, on en est venu à se demander si cérémonies du culte et jeux de l'amphithéâtre ne dériveraient pas également des *corridas* sacrées qu'on voit représentées sur des œuvres mycéniennes bien connues. Tout indique qu'à Knossos elles étaient en rapport avec le culte du taureau des Minos, le Minotaure. Or, dans sa description de l'Atlantis, où l'on croit reconnaître un écho des splendeurs disparues de la Crète minoenne, Platon parle d'un sanctuaire de Poséidon — pour les Grecs le dieu par excellence des taureaux — où des bœufs sacrés erraient en liberté; au jour du sacrifice solennel, les dix rois seuls, après avoir prié le dieu de prendre pour victime le taureau qui lui serait plus agréable, allaient l'attraper au filet et au lasso, comme on le voit pratiqué sur les monuments mycéniens ainsi que par les Pharaons. Saisi et ligotté, le taureau était traîné jusqu'à une colonne d'orichalque où étaient gravées les lois données par Poséidon à son peuple; on l'y attachait et on l'y égorgeait de façon que le sang de la victime arrosât l'inscription sacrée².

Est-ce que le rite représenté sur des monnaies d'Ilion ne s'éclaire pas à la lumière de ces faits : une vache, prélevée

1) Inutile de rappeler les textes et les monuments qu'on trouvera réunis aux art. *Taurobolia* et *Taurokathapsia* du *Dict. des Ant.* On connaît aussi l'Athéna *Taurobolos* d'Andros, l'Artémis *Tauropolos* de Pergame, Smyrne, Magnésie du Sipyle, Phocée, Mylasa, etc. Voir, en dernier lieu, l'article de Ch. Picard sur la *Méter taurón* d'un bronze archaïque de Colophon (dans les *Mélanges Holleaux*, 1913).

2) Dû à un article anonyme du *Times*, cet ingénieux rapprochement entre l'Atlantide de Platon (*Critias*, 119) et le palais du Minotaure a été repris par Mrs Hawes, *Crete the forerunner of Greece* (1909), p. 145, et par Miss Harrison, *Themis* (1912), p. 163. Bruckner, *op. cit.*, p. 565, a déjà rapproché ce sacrifice des courses de taureau mycéniennes et d'un texte de l'*Illiade* Y, 403, où il semble être question d'un taureau lassé et traîné par des jeunes gens ἑλικώνιον ἀμφὶ ἄνακτα. On pourrait aussi rappeler à Messène le taureau qu'on attache à la colonne dressée sur la tombe d'Aristomène pour y être sacrifié (Pausanias, IV, 32).

sur le troupeau sacré¹, était amenée devant la déesse qui, sur l'Acropole, entre l'olivier et le pilier sacrés ses anciens maîtres, avait usurpé sur eux le sanctuaire, mais sans pouvoir les déplacer². Et lorsque, dans une *corrida* sacrée, le sacrificeur avait fait bondir la victime devant l'arbre, c'est toujours encore suspendue au pilier qu'on l'égorgeait, pour que son sang arrosât le vieux symbole du culte de la Terre³.



Les monnaies nous ont ramené en pleine époque du culte du taureau et du culte du pilier. Voici un texte d'Ampélius qui nous permettra de mieux comprendre le rôle du pilier comme *bétyle*, entendez, selon l'étymologie, comme demeure ou réceptacle de la divinité : *Ilio lapis quadratus, ubi Cassandra fuit alligata, quem si ante tangas aut fricueris, lac*

1) On pourra comparer le sacrifice qui se faisait dans le sanctuaire de Chthonia, la vieille déesse de la Terre adorée par les Dryopes d'Hermione ; la victime était aussi une des génisses qui erraient en liberté dans l'enclos sacré (Pausanias, II, 35).

2) Comme on l'a rappelé, c'est surtout Poséidon qui a absorbé en Grèce le culte des taureaux sacrés. Il est donc important de relever qu'il existe, à Troie, des traces du culte de ce dieu : Laokoon passait pour avoir été lapidé comme prêtre de Poséidon pour n'avoir pas su obtenir de son dieu qu'il empêchât l'arrivée des Grecs par mer (Serv. ad Aen., II, 201). Poséidon n'est figuré qu'une fois sur les monnaies d'Ilion, Fritze, pl. LXIV, 75.

3) On aimerait pouvoir expliquer, à la lumière de ces faits, les deux noms, inconnus par ailleurs, que Lycophron donne à l'Athéna d'Ilion : Ἀμφείρα et Σθένεια (cf. 1^{er} art, p. 27). On songerait à des vocables locaux de la *Méter Idaia* usurpés par Pallas ; cela reste possible pour Ampheira, tant à cause de la terminaison (cf. Andeira et la Métér Andeiréné) qu'à cause du radical (cf. Ampheia, vieille localité en Laconie) ; mais je crois qu'il faut plutôt y voir des épithètes descriptives : Sthéneia est à rapprocher de la Gorgone *Sthénô*, de Poséidon Sthénios et Eurysthénès, de Sthénélos, fils d'Eurystheus (autre forme de Poséidon, comme l'a bien vu Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 1155, n. 1). Pour Ampheira, Ciaceri, dans son édition de Lycophron, a proposé une explication à laquelle la forme engainée que nous avons cru constater sur l'Athéna d'une de nos monnaies donne une certaine valeur : *la dea fascinata dai piedi sino al busto* (ἀμφὶ εἶρω). Voir aussi les bandelettes qui ornent la lance d'Athéna sur plusieurs monnaies d'Ilion.

*demittit : ex altera autem parte similiter si frices, ac si sanguinem remittit*¹.

On montrait donc à Ilion, encore au temps de ces auteurs de *Mirabilia* hellénistiques à qui Ampélius emprunte ses dires, une pierre que les *ciceroni* donnaient comme celle où Kassandre avait été enchaînée : c'était un bloc grossièrement tétragonal ; si on le frottait par devant, il en sortait du lait ; si on le frottait par derrière, c'était du sang qui suintait.

Cette pierre sacrée nous rappelle d'une part, toutes ces pierres levées, vestiges de l'époque mégalithique, où les femmes n'ont pas cessé, en Occident comme en Orient, de se frotter pour demander la fécondité ; d'autre part ces innombrables pierres-talismans, qui donnent du lait ou du sang, dont les vertus miraculeuses ont passé, des sources de Théophraste et de Pline, aux *lapidaires* du Moyen-Age. Comme j'ai eu beau parcourir cette double littérature pour y trouver une pierre exactement semblable à celle qu'Ampélius attribue à Troie, j'incline à croire que ce qu'il en dit remonte à une tradition locale sur laquelle on peut faire foi.

On sait que la Mère des Dieux a été souvent représentée en Phrygie par un monolithe à forme plus ou moins grossièrement humaine ; le mythe de la pierre fécondée par le sang de Zeus et d'où naît Agdistis correspond probablement à un rite des mystères de Pessinonte où le galle ensanglantait de sa virilité la pierre où était censée résider la déesse². A la lumière de ces rapprochements, n'entrevoit-on pas que la

1) Ampelius, *Lib. Mem.* VIII : *miracula Mundi*. Bien que L. Ampélius soit un écrivain du III^e s., des plus inintelligents, il paraît, dans ce chapitre, avoir utilisé de bons matériaux hellénistiques ; cf. H. von Rohden, *De mundi miraculis quaestiones selectae* (Bonn, 1875). Le texte ci-dessus n'y est pas discuté et je ne le trouve pas allégué dans la dernière collection des données sur la litholâtrie en Grèce, *Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen*, de M. W. de Visser (1903).

2) Inutile de donner des références pour ces faits bien connus. Notons seulement que l'idée de voir dans la pierre fécondée par Zeus l'aition d'un rite des mystères de Pessinonte revient à E. Eisler, *Archiv. fur Religwiss.*, 1912, p. 310.

Pierre qui peut émettre tour à tour du lait ou du sang n'est autre que l'idole primitive de la Grande Mère Phrygienne? Cette pierre informe qui n'a d'autre propriété que d'émettre le double flux qui caractérise la vie féminine, n'est-elle pas un symbole frappant de la déesse, épouse et mère, en qui cette vie s'incarne? N'a-t-elle pas été la *Kassandra*¹ elle-même avant que, par suite de la transformation de ce vocable en personnalité distincte, il ait fallu avoir recours aux chaînes dont elle aurait été chargée pour la rattacher à la pierre sacrée en qui elle était d'abord incluse? N'est-ce pas cette pierre qui a dû être le palladion primitif de la cité d'Ilios, et n'est-ce pas elle qu'arrosait le sang des vaches divines pour renouveler ses forces de vie? Et l'idée même du viol accompli par Ajax sur la prêtresse serrée contre le palladion n'est-elle pas, en partie, un *aition* destiné à expliquer le suintement sanglant de la pierre *ubi Cassandra fuit alligata*²?

A. REINACH.

1) Si le mot doit s'expliquer par le grec, l'étymologie la plus conforme à ce que l'on a essayé d'établir ici sur le caractère primitif de Kassandre, ne serait-il pas *kas*, organe féminin, et *andra*, forme féminine d'*anér* dans le sens de *fortis*? *Kassandra* serait ainsi une épithète de la déesse phrygienne, déesse au *grandis uterus*, comme à Éphèse elle est *multimammia*.

2) Par ailleurs cette pierre rentre dans la série des *omphaloi*, si l'on admet l'interprétation qu'en a donnée miss Harrison, interprétation sur laquelle il y a lieu de revenir à propos du récent mémoire de Roscher, *Omphalos* (Acad. de Leipzig, 1913). Entre la pierre de Kassandre et l'*omphalos* apollinien, la transition serait fournie par des pierres du type de celle qu'on montrait au temple d'Apollon Isménios à Thèbes, sur laquelle se serait assise pour prophétiser Mantô, fille de Tirésias (Pausanias, IX, 10, 1).

ADDENDA

Depuis que ce premier article a été publié, j'ai eu connaissance du mémoire que le savant épigraphiste russe A. Nikitsky a consacré à l'inscription de Colophon dans le *Journal du ministère de l'instruction publique* (russe), janvier et février 1913. Son mémoire a pour base une restitution nouvelle des l. 1-18 de l'inscr. Tandis que Wilhelm admettait des lignes inégales variant de 21 à 35 lettres, Nikitsky s'est efforcé de restituer avec des lignes égales variant seulement entre 36 et 40 lettres. Je reproduirai sa restitution dans la *Revue épigraphique*. Ici je ne puis parler que de trois autres publications récentes qui touchent aux questions soulevées dans mon premier article.

I. — J'ai pu lire le travail de P. Corssen publié dans les fasc. de mai et d'avril de la revue berlinoise *Sokrates* (I, 1913). J'y relève les points suivants :

P. 193. — C. admet comme moi que l'Antigonos qui est intervenu entre Ilion et les Locriens est le premier du nom. Il suppose que c'est peut-être de cela qu'il s'agissait dans l'ambassade que les Iliens lui envoyèrent peu avant 306 (*Sylloge*, 169).

P. 194. — Il admet, comme je l'ai aussi fait, que les maisons de Thémon n'ont pas été brûlées par les Aiantiens, ainsi que le pensait Wilhelm, mais par les Locriens, Thémon devant être un des plus notables des Aiantiens de Naryka. J'inclinerais donc à restituer avec Nikitsky : ὁποίας κα ταῖ πόλει Ναρυκαίων δόξει, ἀνοικοδομηθῆμεν.

P. 195. — Il ne croit pas que le ἐφ' αἵματι se rapporte au sacrilège d'Ajax, objectant que la tradition ne parle pas de sang versé. Il s'agirait d'un meurtre récent dû aux Aiantiens.

P. 236. — Il ne croit pas davantage au viol. Mais il ne peut nier que l'ὑβρισθεῖσαν d'Euripide, *Troad.* 69, et le βιασάμενον du Scholiaste à l'*Odyssée*, III, 135, ne puissent s'interpréter par *violenter* ; il en est de même de la φθορά de Strabon. On ne le suivra pas non plus quand il tire argument de ce que Kassandre fût donnée à Agamemnon en partage ; il n'en résulte pas qu'elle devait être encore vierge : Andromaque l'était-elle quand elle fut emmenée par Pyrrhos ? D'ailleurs, je crois que le cas de Kassandre doit s'expliquer comme celui de Briseïs :

en faisant passer l'une d'Achille à Agamemnon comme l'autre d'Ajax à Agamemnon, on a seulement cédé à cette tendance, relativement récente, qui fit d'Agamemnon, au dépens des héros plus vaillants et plus anciens que lui, le chef suprême des assiégeants de Troie. Il est certain que, dans son *Ilioupersis*, Polygnote n'a pas voulu faire allusion à un viol ; mais c'est là un trait bien conforme à cette constante atténuation qu'il s'efforce d'apporter aux traditions les plus barbares. Il n'en reste pas moins vrai que, du fait que Kassandre est une des seules figures que les céramistes de la fin du VI^e siècle montrent peu vêtue ou en partie dévêtue ou même complètement nue¹, on peut conclure avec Furtwaengler qu'ils voulaient évoquer le souvenir du viol dont elle devait être victime.

M. C. veut que le viol ait été inventé par Timée, ainsi que l'explication des yeux levés du *palladion* qu'on montrait à Ilion, yeux levés par indignation (Quintus de Smyrne, XIII, 425), ou par pudeur, pour ne pas voir l'attentat (Strabon, p. 264 et *Schol. Il.* N. 66). J'ai dit pourquoi j'estimais que le viol n'est pas une invention récente, mais l'interprétation littéraire d'une hiérogamie qui n'était plus comprise ; je crois, d'ailleurs, qu'on pourrait trouver d'autres légendes grecques où une version primitive comportant un viol a été pareillement atténuée. Enfin je ne puis suivre M. C. lorsqu'il veut que les relations entre les Locriens et Ilion n'aient commencé qu'au temps de la VIII^e ville de Troie, vers 750-700 : selon lui, des Locriens Opuntiens auraient alors envoyé une colonie à Ilion ; elle aurait apporté avec elle le culte d'Athéna Ilias et la légende d'Ajax Oiléide. On verra dans mon 3^e article que je place ce transfert trois ou quatre siècles plus tôt.

II. — Je signale aussi que Hauser vient de rapporter à l'histoire des Locriennes la scène qu'on voit figurée sur trois vases apuliens qu'il republie (*Oest. Jahr.* XV, 1913, p. 167-72) : *a*) fig. 107, cratère Jatta (Reinach, *Rép. Vases peints*, I, 467) ; *b*) fig. 108, amphore de Ruvo (Reinach, *ibid.*, I, 161, 3) ; *c*) fig. 109, cratère de Conversano, inédit. On y voit deux jeunes filles réfugiées sur un autel qu'elles embrassent étroitement, des couronnes sur le front et un rameau de laurier à la main, donc avec les attributs des victimes et des suppliants ; de part et d'autre, un homme imberbe et un homme barbu paraissent les poursuivre un glaive à la main ; sur *b*, c'est une prêtresse qui semble

1) Cf. A. Müller, *Nacktheit und Entblössung*, p. 149. Müller croit, d'ailleurs, que cette nudité vient à Kassandre de son caractère de prophétesse ; mais quelle autre prophétesse est ainsi représentée ?

arrêter les poursuivants au seuil du temple, sur *a* c'est un prêtre. Au-dessus, sur *a*, on voit planer Athéna et Apollon ; ce dernier est probablement introduit en raison des dons prophétiques qu'il avait accordés à Kassandre.

Même si l'on admet, avec M. Hauser, que le peintre de ces vases ne pensait qu'à Périboia et à Kléopatra, les premières vierges envoyées à Ilion, il n'en résulte pas moins que le rite était encore connu dans l'Italie du Sud au *iii*^e siècle. On y verra sans doute, d'après ce que nous avons dit, l'influence de Locres Epizéphyrienne.

III. — Je crois que c'est au rite locro-daunien qu'on a vu pratiquer à Salpé (1^{er} art., p. 51) que devait penser le peintre apulien du vase bien connu où l'on voit Ajax nu, la chlamyde au vent, saisissant par les cheveux Kassandre qui se cramponne au Palladion (repr. à l'art. *Pileus* du *Dict. des Ant.*, fig. 5673) ; la déesse ne tient pas seulement un bouclier ovale et une lance à cran d'arrêt du type apulien ; elle est coiffée d'un bonnet qui rappelle ceux que les guerriers apuliens portent si souvent. Ceux qui ont commenté ce vase y voient un bonnet phrygien, bien qu'il n'en ait pas la courbure caractéristique ; pourtant, il conviendrait à la rigueur à la déesse de Troie ; comment expliquer en ce cas qu'un bonnet semblable, mais dont le type apulien est plus nettement caractérisé, tombe de la tête d'Ajax ou de celle de Kassandre ? Je croirais donc que le céramiste gréco-apulien a donné des traits empruntés au rite indigène à la légende semblable qu'on rapportait de Troie.



QUESTIONS D'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE ET SYMBOLIQUE

V

DE QUELQUES MONUMENTS INSPIRÉS DU TYPE ORIENTAL DE L'ARBRE SACRÉ.

La mitré crétoise, conservée au Musée d'Héraklion, que M. Poulsen a publiée en 1906¹, est bien connue des archéologues, et les récents travaux sur l'archaïsme crétois² n'ont eu garde de passer sous silence cet important document. Mais si la destination³ de l'objet, si les caractères de style ont attiré l'attention, il semble que l'on se soit moins occupé du sujet figuré sur cette plaque de bronze demi-circulaire, et que l'on ait admis sans difficulté l'interprétation du premier éditeur.

De ces quatre hommes, opposés par paires en un groupement héraldique, deux tiennent une couronne au-dessus de ce qui serait pour M. Poulsen un trophée, tronc de palmier aux feuilles stylisées, que surmonterait une cuirasse. Le savant danois fait observer l'analogie de cette composition avec celles qui apparaissent sur des situles italiques, où l'on voit, en un sujet presque semblable, et groupés de la même façon, des pugilistes séparés par un casque ou par une autre pièce d'armure surmontant un pilier.

1) *Eine kretische Mitra*, Ath. Mitt., 1906, p. 373 sq. pl. XXIII; id., *Der Orient und die frühgriech. Kunst*, p. 82, 161, 165, 176; *Rev. des ét. grecques*, 1908, p. 370-1.

2) Loewy, *Archaische Typenwanderung*, Wiener Jahreshefte, 1909, XII, p. 243 sq.; 1911, p. 1 sq.; Collignon, *Rev. arch.*, 1908, I, p. 153 sq. *Statuette féminine de style grec archaïque*; id., *Statuette d'Auxerre*, Mon. Piot, XX, 1913, p. 5 sq.; Picard, *Rev. arch.*, 1910, I, p. 66 sq. *Statuette archaïque de femme assise*; sur la théorie du pancrétisme, Deonna, *L'Archéologie, sa valeur, ses méthodes*, I, p. 141.

3) Sur les mitrés, *Rev. arch.*, 1908, I, p. 162-3; Mon. Piot, XX, 1913, p. 19.

Mais s'agit-il bien du couronnement d'un trophée ? Si l'hypothèse est plausible, elle n'est cependant point certaine, et l'on peut en proposer une autre, qui, plus en rapport avec l'époque à laquelle remonte cette mitré, ne saurait déplaire à M. Poulsen, partisan de l'influence orientale sur l'archaïsme grec par l'entremise des Phéniciens.

Si le motif du couronnement d'un trophée, en général par des divinités, parfois par un guerrier, est fréquent dans l'art antique, M. Poulsen ne connaît toutefois pas d'autre exemple aussi archaïque¹, et M. A. Reinach, qui a étudié de façon exhaustive l'origine et l'évolution du trophée², considère la mitré de Rhétymno comme le plus ancien monument de cette série³. Toutefois, avant d'en faire l'ancêtre des nombreuses œuvres de l'art classique qui montrent un trophée, rappelons-nous un sujet qui eut une grande vogue dans l'archaïsme, que nous retrouvons pendant longtemps plus ou moins fidèlement transcrit, plus ou moins déformé, dans toutes les contrées qui subirent l'influence orientale, en Chypre, en Crète, dans la céramique ionienne et attique, et qu'il ne serait donc nullement étonnant de retrouver ici : le motif de l'arbre sacré, de l'arbre de vie oriental⁴, accosté de personnages ou d'animaux, et surmonté du disque ailé.

Si l'on examine les innombrables monuments qui

1) Ath. Mitt., 1906, p. 378-9.

2) Sur le trophée : Woelcke, *Beiträge zur Gesch. d. Trophaions*, Bonner Jahrbucher, 1911, p. 127 sq.; A. Reinach, *Pyrrhus et la Niké de Tarente*, Neapolis, 1913, I, p. 20 sq.; id., *Un monument delphique. L'Étolie sur les trophées gaulois de Kallion*, Journ. internat. d'arch. numismatique, 1911, p. 177 sq.; id. *Trophées macédoniens*, Rev. des ét. grecques, 1913, p. 347 sq.; id., *Les têtes coupées et les trophées en Gaule*, Rev. celtique, 1913, p. 38 sq.; id., *Les trophées et les origines religieuses de la guerre*, Rev. intern. d'Ethnographie et de Sociologie, 1913, p. 211 sq.; id., *Dict. des Antiquités*, s. v. Tropaeum; cf. *Indicateur d'antiquités suisses*, 1913, p. 22, note 1, référ.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Tropaeum, p. 498, note 12 (mentionne quelques rapprochements).

4) Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 147 sq. L'arbre sacré et ses acolytes; Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, 1910, II, p. 583 sq.;

témoignent de la diffusion de ce thème mystique, on ne peut qu'être frappé de l'analogie qu'ils présentent avec le sujet de la mitré. La composition est la même : l'arbre sacré au centre, qu'adorent deux personnages divins ou mortels, affrontés et souvent suivis d'acolytes. Les gestes sont les mêmes : si les deux crétois tiennent symétriquement la couronne, en Orient les deux protagonistes tiennent les liens immatériels ou réels qui les unissent au globe ailé placé au-dessus de l'arbre¹, ou approchent de celui-ci le spathe fécondant du palmier². Et si les hommes de la mitré avancent leur main inoccupée, avec le poing fermé, cette attitude de la main se retrouve sur les monuments assyriens³. Derrière eux, leurs compagnons lèvent la main ouverte, en faisant le geste d'adoration fréquent dans les scènes de l'arbre sacré⁴. Ils se tiennent en équilibre sur une jambe : cette posture est-elle déterminée par la forme même du cadre à remplir, par le bord de la mitré ? Peut-être. Mais l'on peut aussi songer à une attitude rituelle, à un mouvement de danse sacrée. Il est curieux de constater que, si le thème de l'arbre mystique se retrouve après plusieurs milliers d'années dans les mêmes contrées qui le virent naître, on aperçoit, sur un plat de cuivre mésopotamien de fabrication moderne, les deux hommes qui cueillent les fruits, se tenant en équilibre sur une seule jambe⁵. Et si nous cherchons plus loin à établir la relation qui unit les statues dressées sur de hautes colonnes au type de l'arbre sacré surmonté de l'emblème anthropomorphe ou animal,

Sayce, *The tree of life and knowledge*, Florilegium de Vogüé, p. 543 sq.; Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* (2), p. 170 sq.; Joret, *Les plantes dans l'antiquité et au moyen âge*, II, p. 150 sq., etc.

1) Perrot, *Hist. de l'Art.*, II, p. 685, fig.; Goblet d'Alviella, *op. l.*, p. 176.

2) Goblet d'Alviella, *op. l.*, p. 173 sq.

3) En général, la main abaissée et fermée tient un attribut, le réceptacle, seau de métal ou panier d'osier. Parfois, toutefois, la main est vide, cf. Perrot, *op. l.*, II, p. 685, fig. 343; p. 772, fig. 444.

4) Ex. Sargon devant l'arbre sacré, Perrot, *op. l.*, II, p. 513, fig. 235.

5) Goblet d'Alviella, *op. l.*, pl. V, 1, p. 160.

nous sommes en droit de faire observer que Simon le Stylite, qui s'était condamné à rester sur sa colonne, tel une statue vivante, s'y tenait en équilibre sur un seul pied, au dire de la légende¹. Aggravation volontaire d'ascétisme, ou souvenir d'un ancien rite²? Cette dernière supposition n'a rien d'invraisemblable, puisque nous savons, grâce au travail récent de M. Toutain³, que le saint ne faisait que continuer un rite curieux usité à Hiérapolis⁴.

Il est inutile de parler du palmier lui-même, qui affecte la forme habituelle à cette époque, fréquente dans les scènes de l'arbre sacré⁵. Mais l'objet qui le surmonte doit retenir notre attention (fig. 1, 1). Est-ce vraiment, comme le pense M. Poulsen, une cuirasse à épaulières avec des trous pour fixer la mitré, même l'indication de la cage thoracique et de la ceinture⁶? Il semble bizarre que cette cuirasse se tienne en équilibre, dressée par sa pointe inférieure sur la pointe triangulaire qui termine le palmier⁷, et les casques plantés sur des piliers, sur les situles italiques qui ont servi de comparaison à M. Poulsen, comme en général les cuirasses des trophées antiques, ont une plus solide assiette. Il semble donc que cet objet ne repose pas sur le palmier, mais le surmonte seulement sans y être fixé.

Retournant au thème de l'arbre sacré, nous voyons que

1) Collin de Plancy, *Dict. critique des reliques*, 1822, III, p. 89.

2) Noter l'existence universelle d'êtres divins à une seule jambe. Indra, comme bouc monopode, de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, I, p. 446; dieu australien avec une seule jambe, Reclus, *Les primitifs de l'Australie*, p. 320; *Rev. de l'hist. des religions*, 1912, n° 65, p. 152, 159. Cf. l'attitude bouddhique, sur une seule jambe, l'autre repliée, Tylor, *Civilisation primitive*, trad. franç., II, p. 545; *Rev. de l'Ecole d'Anthropol.*, 1896, p. 47.

3) *La légende chrétienne de saint Siméon Stylite et ses origines païennes*, *Rev. de l'hist. des Rel.*, 1912, p. 171 sq.

4) Sur les dits phalloi d'Hiérapolis, ci-dessous, p. 16.

5) Sur cette forme, *Ath. Mitt.*, 1906, p. 379.

6) M. A. Reinach en rapproche des justaucorps de lin égyptien, mentionnés par les textes, *Dict. des ant.*, s. v. Tropaeum, p. 498, note 12.

7) Sur ce triangle, *Ath. Mitt.*, p. 380; cf. relief en ivoire de Nimroud, Poulsen, *op. l.*, p. 49, fig. 39.

celui-ci est souvent surmonté de l'oiseau solaire, ou du globe solaire ailé, affectant des formes qui varient légèrement¹. C'est de la même façon instable qu'il repose au sommet de l'arbre (fig. 1, 1 et fig. 2, 1-3). Les dites épaulières, qui seraient d'une dimension exagérée s'il s'agissait d'une cuirasse, sont les ailes de l'oiseau dont les plumes sont indiquées par des lignes parallèles et par des points ; la partie trilobée

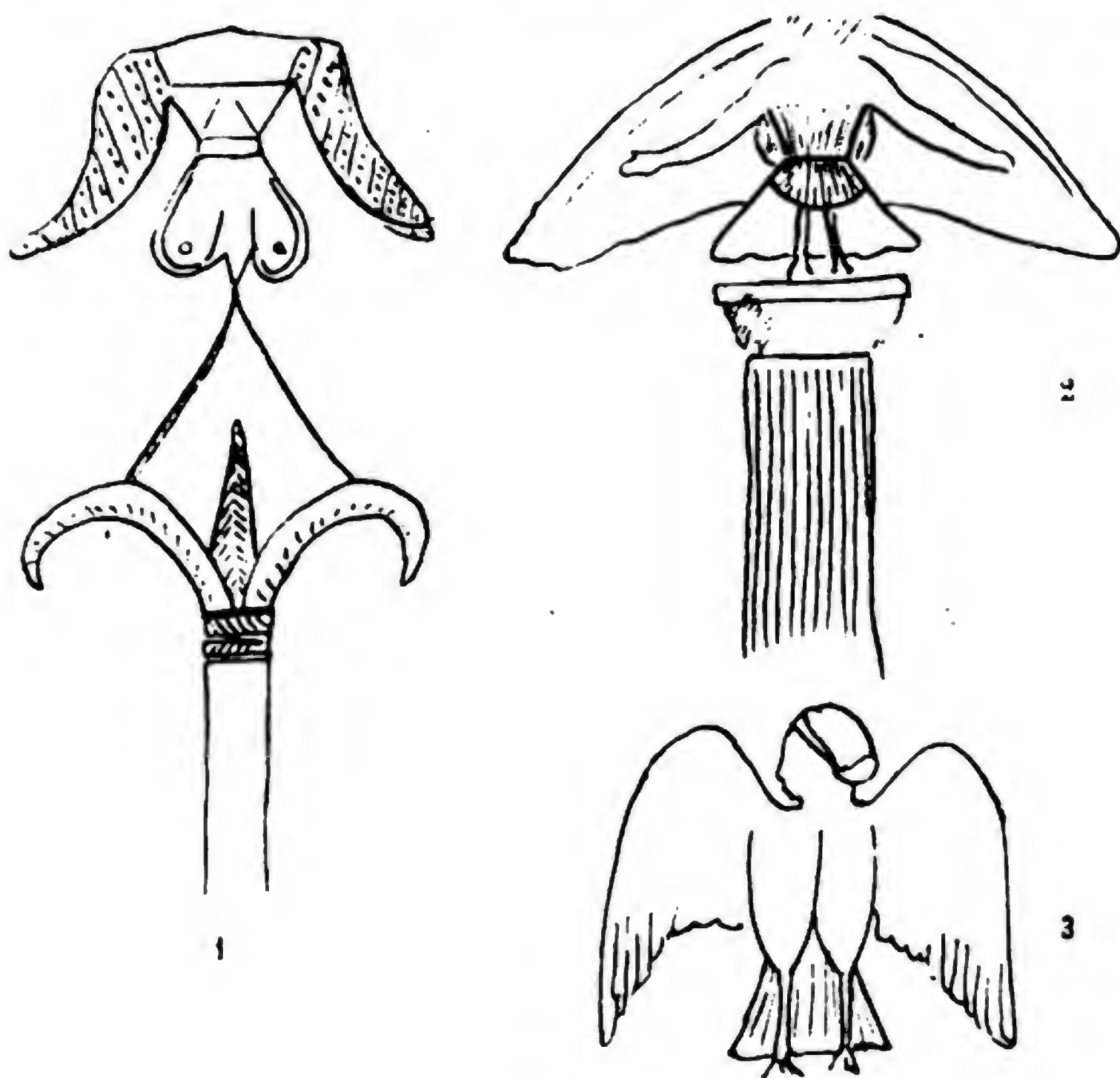


Fig. 1.

1. Mitre d'Héraklion. — 2. Relief lycien du ^{vi}e siècle. — 3. Relief en argent du Louvre.

du bas, ce sont les plumes de la queue. Pour comprendre comment l'oiseau, surtout dans un art encore naïf comme celui de la mitre, peut prendre cette apparence bizarre quand il est représenté de face sur une surface plane, que l'on regarde la Sirène qui surmonte le pilier funéraire, sur le fronton d'un tombeau lycien du ^{vi}e siècle (fig. 1, 2). On verra, sur ce monument, que les ailes retombent légèrement, comme celles de l'oiseau sur la mitre, que le corps rappelle

1) On trouve de nombreuses variantes, depuis le motif où l'oiseau surmonte seul l'arbre sacré, jusqu'à celui où le globe ailé s'unit étroitement à l'arbre, Eisler, *op. l.*, II, p. 590.

tout à fait l'aspect de celui-ci, analogue à une cuirasse, et qu'on retrouve même la ligne transversale de la ceinture ¹.

Peut-on mettre la couronne en relation avec le thème de l'arbre sacré ? Je me suis demandé tout d'abord s'il s'agissait bien d'une couronne, et si ce cercle n'était pas le disque solaire lui-même, qui, s'il est combiné le plus souvent à l'oiseau, est parfois reproduit isolément² ou en compagnie du disque ailé³. Mais le motif du couronnement de l'arbre existe, et, sur un cylindre perse, un personnage s'approche de l'arbre en tenant à la main la couronne, emblème solaire, qu'il y va déposer ⁴.

Il n'y a donc rien, dans le sujet de la mitré, qui soit en désaccord avec l'explication proposée. Quant à la présence de ce motif sur un monument de l'archaïsme crétois, il ne nous surprend pas, si nous songeons combien le thème de l'arbre sacré est fréquent dans l'archaïsme grec, tout pénétré des influences orientales qu'a récemment étudiées M. Poulsen avec une rare sagacité.

*
* *

La statuette de prêtresse en ivoire que l'on a trouvée à

1) Collignon, *Les statues funéraires*, p. 78, fig. 41 ; Roscher, *Lexikon*, s. v. Seirenen, p. 620, fig. 12 ; cf. aussi sirène étrusque, *ibid.*, p. 637, fig. 31 ; relief du Louvre, *ibid.*, p. 631, fig. 27 (fig. 1, 3) ; oiseau sur un miroir archaïque, province de Modène, Montélius, *La civilisation primitive en Italie*, I, Italie septentrionale, pl. 97, p. 450, fig. a.

2) Disque solaire entre démons tenant le spathe fécondant. Goblet d'Alviella, *op. l.*, p. 179, fig. 166.

3) Eisler, *op. l.*, II, p. 589 ; Ex. Perrot, *op. l.*, II, p. 525, fig. 209.

4) Perrot, *op. l.*, V, p. 850, fig. 497. Relation entre la couronne et le disque solaire, Gaidoz, *Rev. arch.*, 1885, 6, p. 188-9. Sur un cylindre chaldéen, une déesse, épouse du soleil, aux ailes de feu, tient une couronne en main, Heuzey, *Rev. arch.*, 1895, 26, p. 302, fig. 5. Rapprochons du couronnement de l'arbre de vie, certaines pratiques des fêtes de la Saint-Jean, dont l'origine solaire est connue, où le dernier marié de l'année va décrocher la couronne de fleurs fixée au sommet de l'arbre en feu. *Rev. arch.*, 1884, 4, p. 30 sq. ; *Mém. Acad. Inscript. et Belles-Lettres*, 32, 1891, p. 163, 192 sq.

l'Artémision d'Ephèse ' porte sur sa tête une très longue tige ' terminée par un épervier. Cette bizarre représentation n'a pas été expliquée, à ma connaissance, et dans son récent ouvrage, où il donne une reproduction de ce monument, M. Poulsen confesse qu'il ignore si ce détail a une signification cachée '.

Assurément, l'on ne concevrait pas un tel agencement, s'il n'avait aucun sens. Comme le caractère oriental des ivoires éphésiens est très prononcé, on ne sera pas étonné si l'on demande au symbolisme oriental l'explication de ce petit monument. Il s'agit vraisemblablement encore de l'oiseau solaire ou lunaire ' surmontant l'arbre cosmique, dont il a été déjà question. M. Eisler, qui a étudié récemment¹ ce type², énumère les motifs qui en dérivent, tels que le sceptre surmonté de l'aigle, le sceptre ailé, le caducée ailé³, et les différents monuments qui reproduisent ce motif en bronze ou en une autre matière précieuse⁴. Dans tous ces types apparentés, l'arbre peut être figuré sous sa forme naturelle, ou être réduit à un pilier, à une colonne, à un mât⁵.

1) *Excavations at Ephesus*, 1908, pl. XXI, 6, XXII, p. 156 sq.;

2) Cf. figurine féminine en péplos dorien du v^e siècle, de l'Acropole d'Athènes, portant sur sa tête une tige semblable, et ayant sans doute même sens, de Ridder, *Catalogue des bronzes trouvés sur l'Acropole d'Athènes*, p. 303, n^o 785, p. 291; A. Reinach, *Rev. hist. relig.*, 1910, 62, p. 371 sq., cite une statue de la tombe de Polledrara, avec faucon en main et dont la tête, trouée, supportait peut-être une tige analogue.

3) *Der Orient und die frühgriech. Kunst*, p. 105-6, fig. 113-4 (le haut de la tige est supprimé); Spearing, *The Childhood of art*, 1912, p. 502, fig. 341; A. Reinach, *Rev. hist. rel.*, 62, 1910, p. 370 sq. reconnaît dans le personnage humain, l'anthropomorphisation de l'oiseau.

4) Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, II, p. 364-5, 584; notons pour mémoire la bizarre interprétation de Costantin, mettant ce type en relation avec le mythe du chêne marin donnant naissance à des oiseaux, *Rev. arch.*, 1899, 34, p. 348 sq., 355.

5) *Ibid.*, p. 557, note 3; 584, 589, notes 6-7.

6) *Ibid.*, p. 583. Cf. sceptre surmonté de la colombe du Saint-Esprit, pour le sacre des rois d'Angleterre, etc. Didron, *Histoire de Dieu*, p. 460, 461, note 1.

7) *Ibid.*, p. 590, note 2; la colombe d'or surmontant le chêne de bronze de Dodone, le platane d'or des empereurs de Byzance, avec des oiseaux automates perchés sur les branches, etc.

8) Cf. les piliers, colonnes avec scarabées solaires (fig. 2, 10, 11), Perrot, *Hist.*

Mais pourquoi le mât à l'oiseau surmonte-t-il la tête de la prêtresse? Est-ce pour la même raison que les animaux servent souvent de support aux divinités orientales, pour exprimer qu'ils en sont les serviteurs? Si l'on examine d'autres monuments qui présentent la même disposition, et où d'un personnage sort une tige végétale portant elle-même un être humain ou animal, on pourra songer à une autre interprétation. Qu'on se rappelle le lotus d'or sortant du nombril de Vishnou en mal de création, et portant à son sommet Bouddha¹; qu'on pense, dans l'iconographie chrétienne, à l'arbre qui jaillit du corps de Jessé, montrant, dans ses branches, les ancêtres de la Vierge, et à son sommet l'image de celle-ci, ou encore la colombe du Saint-Esprit, surgissant parfois d'un grand lis blanc². Il faut donc mettre ce type figuré en relation avec les légendes prétendant que du corps et du sang divin, animal ou humain, est issue toute vie, légendes universelles, dont les exemples sont bien connus, et que l'art ancien et moderne a maintes fois traduites matériellement³.

de l'Art II, p. 740, fig. 400-4; Eissler, *op. l.*, II, p. 590, note 3; Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 313. Vase d'Athiénau, avec personnage tenant une baguette dont l'extrémité porte un oiseau. Cf. *Rev. arch.*, 1885, 6, p. 360, fig. On pourrait rattacher au prototype oriental de l'arbre sacré surmonté de l'oiseau solaire, un détail de la légende de Joseph, dont la baguette laissa échapper une colombe, signe qui le désigna comme époux de Marie. Cf. Didron, *Histoire de Dieu*, p. 456-7.

1) De Milloué, *Les religions de l'Inde*, p. 217, 222; Senart, *Essai sur la légende du Buddha* (2), p. 263, note 2.

2) Maury, *Etudes sur les légendes pieuses du moyen âge*, p. 74; Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge*, p. 227; Didron, *Histoire de Dieu*, p. 486, note 2 (colombe; mosaïque de Sainte-Pradèxe à Rome, avec la colombe au sommet du palmier, *ibid.*, p. 514).

3) Cf. mon article, *Quelques observations sur la forme humaine et animale employée comme conduit ou récipient*, *L'homme préhistorique*, 1913, p. 314 sq. Cf. encore :

Animaux : en Égypte, la queue de la nébride se terminant parfois en lotus solaire épanoui, Moret, *Mystères égyptiens*, p. 70 note 1; épis sortant de la queue et du sang de la blessure du taureau mithriaque, Cumont, *Mithra*, II, p. 228, I, p. 186; id., *Les mystères de Mithra* (3), p. 137-138, note 1; suivant le Boundahish perse, vigne sortant du sang du taureau primitif, *ibid.*, I, p. 197;

Si l'on veut trouver dans l'art antique un monument équivalent à celui d'Ephèse, bien que d'une date plus récente, on pourra contempler l'autel taurobolique de Périgueux¹. Le buste d'Attis, posé sur un autel, se voit de face; sa tête se prolonge par le tronc d'un pin aux branches duquel sont suspendus divers attributs², et sur lesquelles perche un oiseau. La disposition est-elle accidentelle, et faut-il croire qu'en réalité l'arbre est censé placé derrière la tête du dieu? Je ne crois pas, mais bien plutôt qu'il sort de la tête même du dieu. Rien d'étonnant à cela, connaissant les relations qui unissent Attis au pin, lequel n'est qu'Attis lui-même³.

*
* *

On s'est efforcé récemment de montrer⁴ que la célèbre colonne aux danseuses de Delphes (fig. 2, s) répète le motif dont il vient d'être question, celui du personnage jaillissant de la tige végétale, comme Horus jaillit du lotus, et que les jeunes

sur l'autel celtique de Paris, taureau se continuant en feuillage, Reinach, *Cultes*, I, p. 233 sq.

Êtres humains : cylindre chaldéen : divinité agraire debout sur un piédestal; de ses épaules sortent de longues tiges végétales, blés ou roseaux, de Sarzec-Heuzey, *Découvertes en Chaldée*, p. 287, fig. 6; en Assyrie, le sang de Tiamat avait donné naissance aux êtres; fleurs et plantes poussant sur le cadavre d'Adonis et d'Attis, *Dict. des ant.*, s. v. Cybèle, p. 1681; Hubert-Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Mém. d'hist. des rel., 1909, p. 121; parties sexuelles d'Agdistis, jetées à terre, donnant un amandier, etc. Dans la religion chrétienne, les naissances du sang de saint Leonhard, Hartland, *The legend of Perseus*, III, p. 47, note 1; les sortant de la bouche des âmes pieuses; fleurs sortant de la tombe des saints. Maury, *Essai sur les légendes pieuses du moyen-âge*, p. 75, note 2; Belen endormi dans le Blumenthal, au pied du ballon de Guebwiller, fut blessé comme Adonis par un sanglier, et de chaque goutte de sang naquit une fleur, Hubert-Mauss, *op. l.*, p. 110, etc.

1) Espérandieu, *Recueil de reliefs*, II, p. 236 sq., 257; Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Taurobolium, p. 49, fig.

2) Parmi lesquels un fouet. Cf. en Chaldée, le fouet, insigne royal et divin, souvent solaire, peut être attaché à quelque arbre sacré, de Sarzec-Heuzey, *op. l.*, p. 302.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Dendrophoria, p. 100.

4) *Questions d'archéologie religieuse et symbolique*, I, *Danseurs et danseuses au calathiscos de Trysa et de Delphes*, Rev. de l'hist. des Religions, 1913, II, p. 350, et suivantes.

femmes au calathiscos, l'acanthé elle-même, éveillent dans ce monument l'idée de renaissance, d'immortalité. Il n'est pas nécessaire toutefois de ne songer qu'à l'Égypte¹, puisque ce

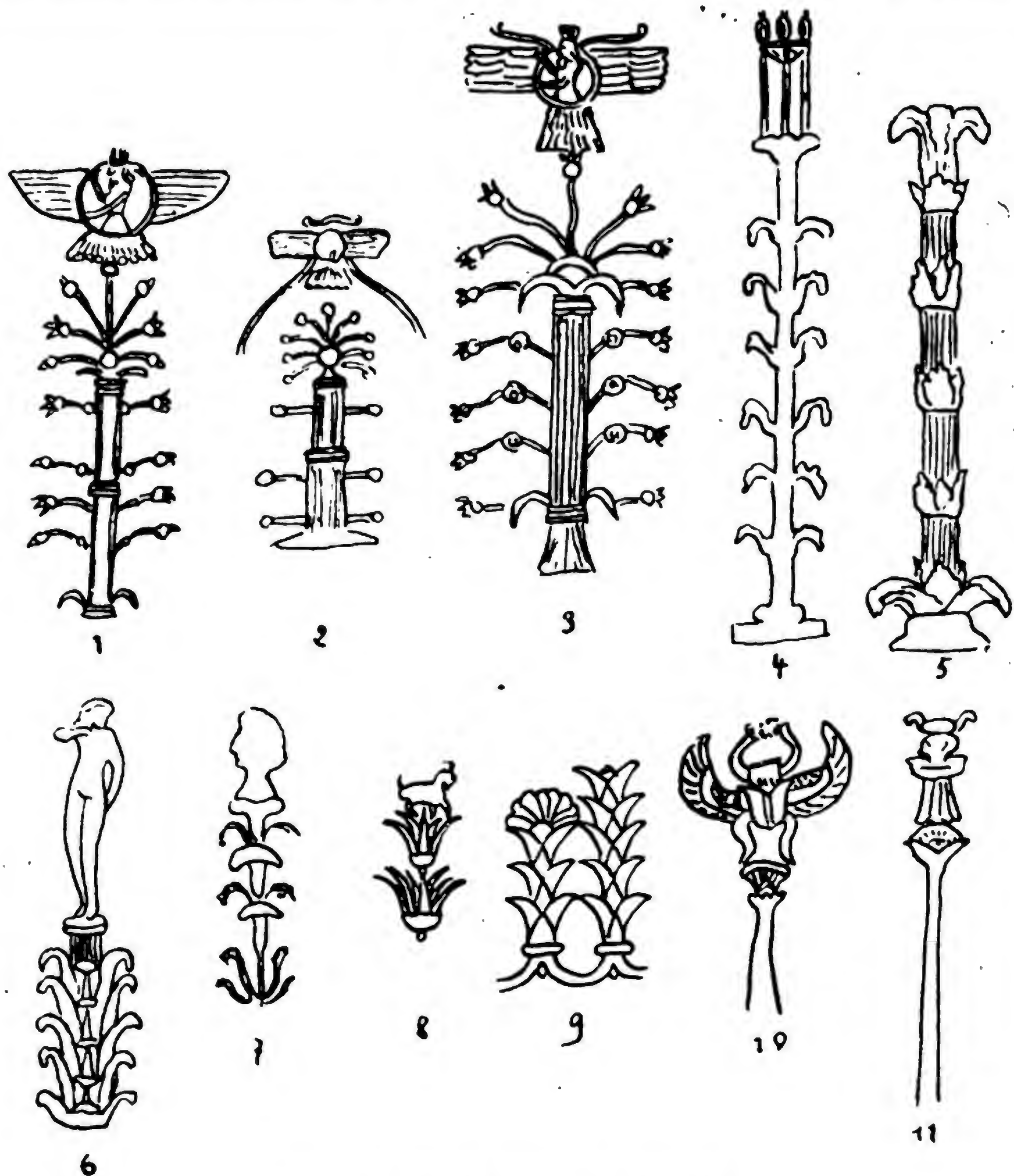


Fig. 2. — Arbre sacré et dérivés.

thème est fréquent dans l'art oriental, et l'on peut se demander encore s'il n'y a pas lieu de rapprocher aussi cette com-

1) On trouvera de nombreux détails sur la colonne florale égyptienne, souvent formée de fleurs de lotus superposées, dans les travaux de M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 298 sq. ; *L'art antique de la Perse*, III, p. 32 sq. L'auteur étudie l'histoire de ce motif qui, né sur les bords du Nil, a passé en Assyrie, en Perse, et aurait inspiré le chapiteau grec ionique (*L'art antique de la Perse*, III, p. 47, 53, 59, 32 sq.). Cf. Borchardt, *Die aegyptische Pflanzensäule*, 1897. La colonne de Delphes où l'acanthé est substituée au lotus se rattache étroitement à ce prototype.

position charmante des monuments où apparaît l'arbre de vie surmonté du disque ailé anthropomorphe, ou de quelque autre symbole.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que cette tige végétale d'acanthé offre la même apparence que maint arbre de vie sur les cylindres assyriens (fig. 2, 1-3). De part et d'autre, on retrouve la collerette de feuillage d'où sort la colonne, les anneaux de feuilles qui interrompent par place le fût cannelé, et le chapiteau terminal aux feuilles incurvées¹. Si la feuille d'acanthé a remplacé le lotus et le palmier, suivant un principe de substitution connu², l'aspect général de l'arbre est resté le même, et présente les mêmes détails de construction. M. Homolle a signalé divers monuments, colonnes votives sur des vases peints (fig. 2, 4), où apparaît cette colonne à tambours de feuillages³; il a rapproché de celle de Del-

1) Ex. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, II, p. 590, fig. 67; 592, fig. 70; 594, fig. 71. Cf. *Bulletin de Correspondance hellén.*, 1908, p. 225, fig. 13-4.

2) M. Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 161, a montré que « chaque peuple, en effet, semble avoir introduit dans cette combinaison symbolique l'arbre qu'il estimait le plus précieux. Ainsi nous y voyons figurer tour à tour le dattier en Chaldée, la vigne ou le conifère en Assyrie, le lotus en Phénicie, le figuier dans l'Inde ».

3) Cf. encore colonne de bronze avec brûle-parfums au sommet, de Montefortino, ornée de collerettes de lotus et terminée par un chapiteau lotiforme, Montélius, *Civilisation primitive en Italie*, II. *Italie centrale*, pl. 155, n° 10; chénetes étrusques, terminés au sommet par une fleur de lotus, avec supports latéraux tout le long de la tige, rappelant les anneaux de la colonne florale, *ibid.*, pl. 184, 13; parfois l'extrémité supérieure supporte un personnage, nouvel élément d'analogie avec la colonne delphique, *ibid.*, pl. 196, 22, 192, 16 (tête quadruple). Parmi les monuments plus récents, citons sur des reliefs de Pergame une colonne d'acanthé, avec anneaux de feuillage, Mendel, *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines, Musées impériaux ottomans*, I, p. 574, fig., p. 579, fig. Candélabre de Palerme du XII^e siècle, imitant un type antique: colonne d'acanthé, surmontée d'un groupe de quatre personnages. qui, bien qu'adjonction postérieure, est sans doute aussi une réminiscence antique. Didron, *Annales arch.*, XXVII; D'Allemagne, *Hist. du luminaire*, p. 111, fig. — Il serait intéressant de réunir tous les monuments où l'on retrouve, plus ou moins semblable, le type de la colonne florale de Delphes, surmontée ou non d'un groupe humain, monuments très nombreux et qui s'échelonnent sur une longue durée chronologique.

phes certaines stèles funéraires avec la même disposition¹.

D'autre part, nous avons mis en relief le caractère funéraire des éléments qui constituent le monument delphique, danseuses au calathiscos, acanthe. Toutes ces analogies nous permettent de penser que ce curieux agencement des collerettes de feuillage superposées, a, lui aussi, un sens symbolique, qu'il confirme l'hypothèse que le thème de l'arbre de vie a servi de prototype au monument en question, que, d'une façon plus générale, les colonnes végétales soutenant un personnage, dans l'art grec et gréco-romain, dérivent plus ou moins directement de ce très ancien thème, et éveillent l'idée d'immortalité. La disposition du feuillage d'acanthé, formant la colonne à figure, qui soutient l'édicule des divinités infernales, sur le vase d'Altamura (fig. 2, 6)², la tige formée de fleurs superposées, au sommet de laquelle est placée une tête féminine (Ariane), sur un vase italique du Musée de Genève (fig. 2, 7)³, et sur beaucoup d'autres vases peints de la décadence italique, s'inspirent de la même idée, et trouvent de frappants parallèles dans l'art oriental et égyptien.

*
* *

Sur les cylindres assyriens, l'arbre revêt des formes variées : il peut être rendu de façon naturaliste, tout en présentant une rigide symétrie ; il peut, comme on vient de le voir, ressembler à une colonne d'où se détachent les éléments floraux ; enfin, il peut n'être plus qu'une colonne seule, un mât, que

1) *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1908, p. 221, fig. 11 ; *Journal of hellenic studies*, 1895 ; cf. Baumgarten, *Die hellenische Kultur* (3), p. 403, fig. 390.

2) *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1908, p. 218, fig. 8.

3) N° 4820. Musée d'Art et d'Histoire. Rapport de 1907, pl. Sur cette colonne égyptienne formée de fleurs de lotus superposées, qui se retrouve en Assyrie et en Perse, (Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 10, note 1. Il est donc erroné de dire, p. 301) : « Les Grecs eux-mêmes qui empruntèrent à l'Égypte les belles tapisseries à volute, ne semblent pas avoir utilisé les colonnes de lotus superposées ». *L'Art antique de la Perse*, II, p. 82, fig. 58, III, p. 38 sq.

surmonte l'emblème. Même processus dans l'art égyptien. Qu'on regarde, sur une coupe de bronze de Nimroud¹, œuvre phénicienne à motifs égyptiens, les symboles solaires, scarabées, tête ailée à uraeus, surmontant des colonnes (fig. 2, 10-11). On notera en particulier la colonne à tête ailée, accostée de deux griffons portant la double couronne égyptienne, qui posent la patte sur la tête de petits personnages agenouillés, lesquels lèvent les bras en signe d'adoration², et l'on reconnaîtra le motif de l'arbre sacré surmonté du disque anthropomorphe ailé (fig. 2, 11).

Si donc en Grèce la colonne florale de Delphes et ses analogues s'inspirent de la même idée que la colonne lotiforme de l'Égypte, et que l'arbre de vie surmonté du disque anthropomorphe ou d'un autre symbole solaire de l'Assyrie, on peut se demander s'il n'y a pas lieu de rattacher au même principe l'usage d'élever des statues sur des colonnes. Il est certain que ce ne fut pas sans raison qu'on jucha au sommet de celles-ci des images divines et humaines; et l'on ne se contentera pas de l'explication de Pline, affirmant que le but des colonnes était « d'élever au-dessus des autres hommes ceux à qui on les dressait »³, si l'on n'entend le mot élever qu'au sens matériel, placer leur effigie au-dessus du niveau du sol. Il semble plutôt que la colonne surmontée de la statue est l'arbre cosmique lui-même, et l'on peut comparer les monuments grecs à ceux de l'Inde, où Bouddha, issu du lotus, est juché au sommet de la colonne, modification de l'arbre sacré⁴. Sans vouloir rappeler les monuments préhelléniques qui se rapportent au culte de l'arbre sacré et du pilier, souvent surmonté de l'em-

1) Perrot, *Hist. de l'art*, II, p. 739, fig. 399; Poulsen, *Der Orient und die Pūrhgriech. Kunst*, p. 6, n° A, 7.

2) Ce ne seraient pas, comme on le dit, des ennemis foulés au pied par les griffons; ce serait une scène d'adoration, de protection divine, plutôt que d'imploration.

3) *Hist. nat.*, XXXIV, 12.

4) Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, pl. V, e-g, p. 154.

blème divin, l'oiseau¹, on se bornera à faire observer que dans la Grèce hellénique les figurations analogues sont nombreuses, rattachées par Eisler au motif de l'arbre cosmique².

On sait que la colonne funéraire a en Grèce des origines fort anciennes, qu'elle soit seule, ou qu'elle supporte un emblème³. Dans l'archaïsme du vi^e siècle, les colonnes funéraires, ayant au sommet une Sirène, un sphinx, ou l'image du défunt, ne sont pas rares⁴, et il semble que ce motif, qui persiste à l'époque classique⁵, a pris naissance dans la Grèce orientale et en Asie Mineure, avant de se répandre dans la Grèce continentale⁶. C'est là un point qui corrobore l'hypothèse d'une relation entre la colonne surmontée d'une statue et l'arbre de vie oriental⁷, et la destination funéraire de ce type devant évoquer l'idée d'immortalité, vient à l'appui de cette opinion. M. Collignon pense qu'en donnant la colonne comme support à la statue, les artistes grecs ne faisaient qu'adapter aux rites funéraires une forme de base souvent employée pour les statues votives⁸. Je croirais plutôt

1) Girard, *Ajax, fils de Télamon*, Rev. des ét. grecques, 1905, p. 1 sq. ; Evans, *Mycenean Tree and Pillar Cult*, Journal of hellenic Studies, 1901, p. 99 sq. ; Harrison, *Themis*, p. 165, etc.

Cf. sarcophage d'Haghia Triada, Harrison, *op. l.*, p. 177 ; triple pilier à la colombe, *ibid.*, p. 193, fig. 48, etc.

2) Ci-dessus, p. 7. Ex. Harriison, *op. l.*, p. 101, fig. 17.

3) Collignon, *Les statues funéraires*, p. 29, 37.

4) *Ibid.*, p. 38 sq., 78.

5) *Ibid.*, p. 97 sq.

6) *Ibid.*, p. 38, 40.

7) M. Collignon, *op. l.*, p. 40, s'exprime ainsi : « Tout porte à croire que les sculpteurs de l'Ionie et des îles avaient les premiers compris quelle ressource pouvait, à ce point de vue, présenter la colonne, avec son fût svelte et élancé, couronné d'un chapiteau à volutes, d'où la statue semble surgir, comme une fleur à l'extrémité de sa tige. » Ce qui n'est dans l'esprit du savant archéologue qu'une métaphore, est pour nous une réalité, si l'on admet que la colonne n'est à l'origine que l'arbre de vie, d'où jaillit la statue. Notons du reste que l'on a déjà voulu faire dériver les statues placées sur des colonnes, du type oriental des colonnes solaires, Rev. arch., 1880, 40, p. 293-4.

8) *Ibid.*, p. 40.

que ce motif fut d'abord funéraire, et fut ensuite appliqué aux statues votives. Tombeaux juchés sur de hauts piliers, comme en Lycie ; colonnes supportant une pièce réelle ou plastique de l'armement du défunt, casque, bouclier¹ ; statue du défunt remplaçant son corps réel ; emblèmes d'immortalité, Sirènes, Sphinx, pommes de pin² : ce sont là autant de formes différentes de la même idée.

Les statues votives elles-mêmes, fixées sur de hautes colonnes, le confirment. Si les danseuses de Delphes évoquent l'idée d'immortalité, dans le même sanctuaire, le Sphinx qui veillait au loin du haut de sa colonne ionique ; motif funéraire connu³, est « l'emblème de la puissance divine qui dispose de la vie et de la mort⁴ ». Colonne aux danseuses, colonne au Sphinx, étoiles d'or des Eginètes au sommet de leur mât de bronze⁵, sont bien des variations d'un même type, comme le remarque M. Bourguet, à des étapes différentes d'évolution logique. Car si l'arbre de vie est encore facilement reconnaissable à ses feuilles dans la Colonne aux danseuses, il n'est plus que simple colonne ionique dans le monument des Naxiens.

Est-on en droit de rattacher à cette idée créatrice toutes les statues qui s'unissent à la colonne, depuis les Kouroi et Korés⁶ du vi^e siècle, dieux ou mortels, en passant par les œuvres classiques, telles que la Niké de Paeonios, les Nikés supportés par des colonnettes sur les amphores panathénaïques ou dans la statuette du Varvakeion⁷, les Apollons

1) Collignon, *op. l.*, p. 37 ; cippes béotiens avec casques, *Rev. arch.*, 1908, I, p. 201-2.

2) Colonnes funéraires surmontées de la pomme de pin, symbole de fécondité, d'immortalité. Cf. mon article, *A propos de la main votive d'Avenches*, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1914.

3) Collignon, *op. l.*, p. 98 sq., 81 sq.

4) *Ibid.*, p. 88. Cf. aussi sphinx d'Egine. Sur le caractère chthonien du monument de Delphes, Bourguet, *Les ruines de Delphes*, 1914, p. 131.

5) Sur ce type, ci-dessus, p. 7.

6) Kouroi, Deonna, *Les Apollons archaïques*, p. 55-6 ; Korés, *Jahrbuch*, II, 1887, p. 140 ; 1888, p. 269 sq. ; Lechat, *Au Musée de l'Acropole*, p. 257.

7) Dans l'Athéna Parthénos, en effet, la colonne sert de piédestal à la Niké

sur colonnes⁴, jusqu'aux colonnes triomphales romaines⁵? Il serait imprudent de trop généraliser, bien que l'hypothèse soit plausible, et l'on se souviendra que la genèse d'un même type artistique peut être multiple.

*
* *

L'union de la figure humaine à la colonne, et la notion de vie, de fécondité, d'immortalité, s'observent encore dans d'autres monuments voisins. On a souvent mentionné les mâts de pierre qui se dressaient à l'entrée du temple syrien d'Hiérapolis⁶, et aux sommets desquels un homme montait à date fixe, y restant sept jours en communion avec le dieu. On les a rapprochés avec raison des obélisques, sortes de « paratonnerres religieux »⁷, qui se dressaient à l'entrée des temples égyptiens, et l'on s'est même demandé si la Phénicie avait imité sur ce point l'Égypte, ou si c'était le contraire qui était vrai⁸. Le rapprochement est d'autant plus justifié, que l'Égypte connaissait un rite analogue, consistant à faire grimper les chefs des pays voisins de l'Égypte à une espèce de mât de cocagne planté par le roi, et surmonté des prix offerts⁹. En découvrant dans le sanctuaire cananéen de Ghézer des piliers avec entaille au sommet, M. Macalister a songé aux colonnes d'Hiérapolis, et pensé que l'entaille servait à fixer la corde par laquelle se hissaient les stylites, mais cette hypothèse est peu probable¹⁰. On a voulu encore reconnaître

en même temps que de soutien pratique à la main d'Athéna, *Ath. Mitt.*, XI, p. 394-5.

1) Deonna, *op. cit.*, p. 56, référ.

2) On notera le caractère funéraire de la colonne Trajane, qui, supportant à son faite la statue de l'empereur, en renferme le tombeau à sa base.

3) *De Dea Syria*, 28. Colonnes (phalliques) érigées devant les temples syriens, au-dessus desquelles le soleil et la lune, sur les monuments, Eisler, *op. l.*, II, p. 628-9.

4) Lefébure, *Rites égyptiens*, p. 66-7.

5) Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* (2), p. 212-2.

6) Lefébure, *op. l.*, p. 45.

7) Vincent, *Canaan*, p. 124.

l'illustration du rite d'Hiérapolis dans un petit bronze de Stuttgart, mais sans aucune probabilité¹. D'autre part, M. Toutain a prouvé que le christianisme a continué ce vieux rite, et que saint Siméon le Stylite est le successeur des prêtres syriens qui se juchaient au sommet des piliers de pierre hiérapolitains²; l'origine orientale de cette pratique devenue chrétienne, répétée par d'autres ascètes, est si vraie, que Vulfilaïc de Trèves ayant voulu imiter le stylite de Syrie, les évêques lui firent comprendre que ce qui réussissait là-bas pouvait ne pas aussi bien réussir sur les bords de la Moselle³.

Ces colonnes d'Hiérapolis étaient-elles des phalloi, comme le dit l'auteur de la *Dea Syria*? On l'a contesté. Il semble plutôt qu'il faut reconnaître en eux l'équivalent du mât cosmique, dont il a été déjà question plus haut. On aurait voulu rappeler par là, a-t-on dit, que, lors du déluge, les hommes avaient dû se réfugier au sommet des arbres et des monts; une cérémonie semblable était pratiquée en Béotie en l'honneur de Deukalion⁴. C'étaient, a-t-on prétendu, des colonnes consacrées au soleil⁵. Quelle que soit l'interprétation que l'on donne de ces piliers religieux, nous sommes en droit de rapprocher ce rite, où l'homme surmontait le pilier, telle une statue vivante, des monuments cités plus haut, de l'arbre cosmogonique terminé par l'oiseau solaire, par le disque ailé, anthropomorphe ou non, et des colonnes qui portent à leur sommet la statue.

Phallus ou arbre sacré, deux emblèmes semblables, par leur forme, comme par la notion de vie, de fécondité qu'ils

1) *Arch. Anzeiger*, 1890, p. 97; 1912, p. 13, fig.

2) *La légende de Saint Siméon Stylite et ses origines païennes*, *Rev. hist. des relig.*, 1912, p. 171 sq. M. Dussaud avait déjà reconnu dans le rite d'Hiérapolis l'origine des pratiques des stylites, *Rev. arch.*, 1896, 28, p. 332-3.

3) Grégoire de Tours, *Hist. eccl.*, V, 15; cf. Renan, *Nouvelles études d'Histoire religieuse*, p. 4-5.

4) Gruppe, *Griech. Myth.*, I, p. 94; A. Reinach, *Noé Sangariou, étude sur le déluge en Phrygie*, 1913, p. 59, note 1.

5) Lagrange, *op. l.*, p. 215 (p. 210 sq. Colonnes, piliers, khammanim).

évoquent : sur la tombe, le phallus peut se dresser aussi bien que la colonne¹. Le phallus pourra donc être, comme la colonne, surmonté d'une figure humaine², à laquelle il donne naissance, et il en sera de même pour le pouce de la main, au sens phallique connu, que l'on voit, dans les mains votives de Sabazios, terminé par une pomme de pin, emblème de fécondité et d'immortalité, aussi bien que par le buste du dieu³.

W. DEONNA.

1) Phallus sur tombes, *Ath. Mitt.*, XXIV, p. 7 sq., etc.

2) Si les colonnes d'Hiérapolis sont des phalloi, il n'est pas sans intérêt de mentionner un phallus cananéen, dont l'extrémité est sculptée en visage humain, Vincent, *Canaan*, p. 168, référ.; type du reste universel. Cf. statuettes de l'Afrique occidentale, dont la verge forme le corps et dont le gland est la tête, *L'Anthropologie*, 1913, p. 422 sq., 436, 451. Phalloi à tête de lion ou de bélier, bronzes du Musée de Naples, *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1906, p. 607, sq.; phallus divin à tête de lion en Égypte, Lefébure, *Rites égyptiens*, p. 57; statuette de Ptah patèque, dont le phallus est remplacé par une tête humaine, Bragsch-Pacha, *Sur une statuette de Ptah patèque*, *Annales du service des antiquités de l'Égypte*, VIII, 1907, p. 160; cf. *Rev. hist. rel.*, 59, 1909, p. 70. Autres exemples dans l'article cité à la note 3.

3) Sur ce sujet, cf. mon article, A propos de la main votive d'Avenches, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1914.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

HEINRICH SCHUMACHER. — **Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2, 5-8.** — Rom, Verlag des Päpstl. Bibelinstituts, 1914, 1 vol. grand in-8, xxxi et 232 pages.

Nous avons ici devant nous la première partie d'un ouvrage exégétique sur un passage biblique de quatre versets seulement. Mais ce passage paraît à l'auteur d'une importance assez grande pour mériter qu'on lui consacre un travail aussi étendu. Il est d'avis que, jusqu'à ce jour, les commentaires laissent beaucoup à désirer sur ce point, malgré toute la peine qu'on s'est donnée pour déchiffrer le sens exact du texte. Celui-ci présente réellement de grosses et multiples difficultés. Aussi y a-t-il eu des savants qui ont pensé que certaines obscurités n'en pourront jamais être éclaircies d'une manière tout à fait satisfaisante. Notre auteur croit toutefois la chose possible.

La plus grande difficulté gît dans le membre de phrase où il est dit que Jésus-Christ « n'a pas considéré comme une rapine (ἀρπαγμός) l'égalité avec Dieu », le terme grec cité ne figurant qu'ici dans toute la Bible et une seule fois dans la littérature grecque profane, chez Plutarque, sans que cet exemple puisse nous tirer d'embarras. M. Schumacher part donc de l'idée qu'à cet égard il faut surtout se laisser guider par les Pères d'Eglise grecs, qui auront été le mieux à même de connaître le vrai sens du terme en question, par l'usage qu'on en aura encore fait de leur temps. Il passe en revue toutes les déclarations de ces Pères sur ce point et arrive à la conclusion qu'ils étaient presque tous d'accord pour penser que la dite formule n'est qu'une accentuation emphatique de la légitimité que la nature du Christ lui donnait de s'égaliser à Dieu. Et il oppose cette thèse à nombre d'exégètes de nos jours qui ont prétendu que les Pères ne nous fournissent aucun point d'appui sérieux à cet égard.

Il passe ensuite aux Pères latins, où l'exégèse moderne a voulu trouver un point de vue autre que chez les Pères grecs. L'examen de ce que les premiers enseignent sur notre sujet l'amène, au contraire, au résultat qu'il y a là-dessus un accord foncier entre les deux catégories de Pères.

Selon lui, l'exégèse des siècles postérieurs abandonne ce terrain solide, elle procède par tâtonnements et aboutit à l'incertitude. Au lieu que, dans les anciens temps, quelques rares voix seulement ont exprimé l'opinion que le membre de phrase dont il s'agit se rapporte, non au Christ préexistant, mais au Christ historique, Luther et Calvin abondent dans ce sens et d'autres après eux.

Dans les temps modernes, la plupart des exégètes catholiques sont restés fidèles au point de vue patristique. L'exégèse non catholique est plus riche et plus variée, mais a aussi une tendance plus négative et plus aprioristique. Contrairement à l'avis des Pères, qui voyaient ici l'accentuation de l'idée que l'égalité de Jésus avec Dieu était légitime et conforme à sa nature, cette exégèse veut y trouver la négation de cette idée. Suivant notre auteur, cette exégèse émane en droite ligne de Luther.

Avec toute cette discussion, nous sommes arrivés à la fin de la page 129, en sorte que, pour le reste du sujet, il ne reste plus que 100 pages. Mais M. Schumacher croit avoir surmonté la plus grosse difficulté par ce qui précède, ce qui lui permettra de marcher plus rapidement dans le reste de son étude.

Ici, il commence également par recueillir les avis des Pères de l'Église sur le sens des versets qui restent à étudier. D'après lui, tous les Pères s'accordent pour penser que notre passage veut parler de l'état du Christ préexistant, revêtu de sa nature divine, et de son état d'abaissement, où il est revêtu de la nature humaine en vue de son activité historique, sa divinité allant toutefois de soi et sa kénose consistant dans l'incarnation, dans l'adoption de la pleine nature humaine, sans modification de sa nature divine.

Cette interprétation fut généralement suivie jusqu'à Luther et Calvin, qui ont vu dans la kénose un recèlement des attributs divins du Christ terrestre. Cette rupture radicale avec la tradition a grandement influencé l'exégèse moderne, aprioristique et chaotique, tandis que l'exégèse catholique est restée fidèle à la saine tradition patristique. Il faudrait avant tout suivre celle-ci dans des questions de ce genre.

Ce livre est un bon recueil de matériaux sur le sujet qu'il traite. Tous

ceux qui s'occuperont de celui-ci à l'avenir devront en tenir compte et y trouveront une riche mine de renseignements. La méthode suivie par l'auteur est vraiment historique. Les conclusions qu'il en tire nous paraissent plus subjectives, et lui auront été inspirées en partie par son traditionalisme. Car l'exégèse patristique est loin d'être supérieure à l'exégèse moderne. Contentons-nous de cette réserve générale, en attendant la suite de notre ouvrage.

C. PIEPENBRING.

PIERRE DE LABRIOLLE. — **Les sources de l'histoire du Montanisme.** Textes grecs, latins, syriaques, 282 pages. — *La crise montaniste*, 1913, 607 pages.

Comme l'indique le titre du premier de ces deux ouvrages, l'auteur nous donne un recueil des textes qui intéressent le Montanisme. Ces textes sont accompagnés d'une traduction française et précédés d'une introduction critique. On possède désormais sous forme accessible et commode toutes les sources du Montanisme. L'auteur n'a rien épargné pour être complet et exact. Il y a pleinement réussi.

Excellente de tous points, l'introduction critique n'appelle que très peu de réserves. Il en est une, cependant, qui ne laisse pas d'être importante. L'auteur a fait des sources ecclésiastiques de l'histoire du Montanisme une critique aussi juste que précise. On ne pourrait souhaiter mieux. Il en résulte très nettement que les témoignages des adversaires sont au plus haut degré tendancieux et suspects. On ne pourra en faire usage que dans la mesure où il sera possible de les contrôler. Apollonius, l'anonyme d'Eusèbe, Hippolyte, Épiphane sortent de cette étude fort amoindris en tant qu'informateurs ou historiens du Montanisme. L'étude des sources du gnosticisme nous avait amené, en ce qui concerne les hérésiologues, à une constatation toute pareille. Nous enregistrons avec satisfaction cette concordance de vues critiques entre le nouvel historien de l'hérésie montaniste et nous-même.

Cette satisfaction, cependant, n'est pas sans mélange. Car tout en relevant, avec une pénétrante clairvoyance, parfois avec une sévérité dont nous n'userions guère, les défaillances des témoins ecclésiastiques, l'auteur enveloppe sa critique de considérations qui semblent destinées à plaider les circonstances atténuantes. Ce qu'il y a de plus grave,

c'est que dans son histoire même, il n'hésite pas à accorder par exemple à l'Anonyme ou à Apollonius une confiance que n'autorise pas sa propre critique. L'auteur se donne ainsi un peu l'air de reprendre d'une main ce qu'il accorde de l'autre. On dirait qu'il lui est pénible d'aller jusqu'aux conséquences de son propre jugement critique.

Cette histoire du Montanisme est, sans contredit, la plus complète et la meilleure qui existe. La bibliographie n'a rien omis d'important. Elle ne pourrait être plus complète. La lecture de l'auteur se distingue par la richesse, la variété, la précision. Ce qui importe plus encore, c'est que toute cette érudition, à part quelques longueurs, n'a rien d'encombrant. L'auteur a su organiser l'exploitation du domaine qu'il a choisi avec une méthode qui lui en assure la pleine maîtrise.

Quel a été le plan qu'il a suivi ?

Il s'efforce d'abord d'élucider l'origine du Montanisme. On nous apprend ce qu'il a été. La « nouvelle prophétie » a soulevé de vives polémiques, provoqué des excommunications. L'auteur en fait un tableau exact et lumineux. Chemin faisant, il note les sympathies que le Montanisme a rencontrées, même parmi les évêques, et nous les explique. Il s'est diligemment appliqué à faire la lumière sur l'accueil qu'il a reçu en Gaule et à Rome. Le cas de Tertullien lui a paru, avec raison, mériter une étude approfondie. Il nous renseigne enfin sur les destinées ultérieures du Montanisme, et dans sa conclusion essaie de préciser le degré d'influence, indirecte d'ailleurs, que les voyants de Phrygie ont exercée sur la grande Église. D'après l'auteur, celle-ci aurait su conserver, en le réglant, ce que l'esprit montaniste et même l'extase avaient de vrai et de légitime.

On le voit, l'œuvre est trop vaste pour que nous puissions en examiner tous les détails. Il faut nous borner à l'essentiel.

Après un chapitre préliminaire, M. de L. étudie et commente les oracles montanistes. Outre que ce chapitre est excellent, plein de remarques exégétiques justes et lumineuses, il possède l'avantage de nous donner, par l'explication même des oracles de Montan et des prophétesses, une vue du Montanisme prise à la source même. Cette vue servira à nous guider dans la suite, à contrôler les affirmations des adversaires et parfois à corriger ce qu'a d'excessif la confiance que l'auteur accorde, ici et là, à des écrits dont il nous a donné tant de raisons de nous méfier.

Après avoir défini le Montanisme primitif, l'auteur se demande si la prophétie phrygienne n'était qu'une réapparition de l'ancienne prophétie chrétienne, ou si elle s'en distinguait essentiellement. Les montanistes eux-mêmes prétendaient être les continuateurs des premiers prophètes chrétiens ; leurs adversaires le niaient. C'est aux premiers que la critique moderne donne plutôt raison.

Cette opinion, M. de L. la traite de « demi-illusion ». A quels signes reconnaît-il que la prophétie montaniste se différencie radicalement de l'ancienne prophétie chrétienne ? C'est d'abord que Montan et les prophétesses non seulement se donnent pour les organes du Paraclet, mais qu'ils proclament que les sentences qu'ils émettent sont les propres paroles de Dieu, de Jésus-Christ ou de l'Esprit. Ils s'identifient à celui qui les inspire (p. 130). Dès lors évêques et fidèles n'avaient qu'à s'incliner. Orgueil pur, dit l'auteur, sous les apparences de l'humilité.

Mais, dirons-nous, les prophètes de tous les temps et de toutes les religions ont-ils jamais eu une autre attitude ? Les voyants d'Israël ne s'identifient-ils pas à Jahvé ? L'apôtre Paul ne distingue-t-il pas nettement entre les conseils qu'il donne en son nom propre et ceux qu'il mande « de la part du Seigneur » ? Ne se considère-t-il pas comme le porte-parole de Jésus ? L'auteur du IV^e évangile s'est fait à tel point l'organe de Jésus qu'il ne sépare plus sa théologie de la parole même de son maître. Enfin n'est-il pas inhérent à la notion même de prophétie que l'inspiré se confonde avec le dieu qui l'inspire ? Aussi ne parvenons-nous pas à saisir la distinction que notre auteur veut établir entre la prophétie des montanistes et celle de leurs prédécesseurs dans l'Église chrétienne. Si l'on suppose qu'ils ont caché sous le voile d'une fausse humilité un orgueil monstrueux, quel est le prophète qui échapperait à ce reproche ?

Mais les prophètes phrygiens, nous fait remarquer l'auteur, ont ceci de particulier que, dans leurs heures d'inspiration, ils perdaient conscience d'eux-mêmes, ils entraient dans un état extatique qui les privait de l'usage de leur raison, l'inspiration produisait chez eux des contorsions, des convulsions et autres phénomènes pareils.

Ici il faudrait s'entendre sur ce terme de prophétie. Si l'on en croit l'apôtre Paul — et c'est notre plus ancien témoin — les charismes de l'Esprit étaient consécutifs à la conversion au christianisme. Paul ne concevait même pas que l'on devint chrétien sans que l'Esprit s'emparât du néophyte et se manifestât par l'un de ces charismes. Ses déclarations sont formelles, Galates, III, 2 et 5 ; I Corinth., II, 4, v, 4,

xii, 5-11 ; II Corinth., i, 22 ; Rom., viii, 26, xv, 19 ; Actes, xix, 1-7. On sait que dans I Corinth., xiv, Paul nous renseigne avec précision sur les manifestations de l'Esprit. Les principales sont la prophétie et la glossolalie. Au fond c'est le même charisme, mais avec une différence d'intensité. Chez le prophète si chaleureux, si véhément qu'il soit, l'inspiration n'abolit pas la conscience. Il reste maître de lui-même. Le glossolale est un inspiré à un degré supérieur. Il y a des moments où sa parole se brise et se fractionne en mots sans suite, se dissout même en éjaculations incompréhensibles. Parfois, il entre en extase, et alors il perd conscience au point de ne plus se souvenir avec précision de ce qui lui est arrivé et de ce qu'il a entendu. Paul lui-même connaissait très bien cet état et en a donné le signalement très précis (II Corinth., xii).

Il est certain — Paul nous en est garant — que dans les premières églises ces phénomènes ou manifestations de l'Esprit ont été fréquents et habituels. Les extatiques étaient nombreux parmi les chrétiens. Cette surabondance d'inspiration ne laissait pas d'inquiéter Paul lui-même. Certes les illuminés étaient d'étranges personnages. Contorsions, attitudes bizarres, paroles incohérentes, exclamations incompréhensibles, un ton d'oracles, rien n'y a manqué. Celse qui avait observé un peu partout des phénomènes analogues est vraiment excusable d'avoir confondu les inspirés de Cybèle et les inspirés de Jésus-Christ.

Si tels ont été les premiers prophètes et glossolales chrétiens, en quoi se distinguaient-ils de leurs héritiers de Phrygie ? A de certains jours, Montan et les prophétesses proféraient des sentences fort claires et souvent fort sensées. Nous en avons quelques échantillons. A d'autres moments, ils tombaient en extase ; leur conscience, semble-t-il, s'oblitérait. Au réveil il ne leur restait que le sentiment, mais très net, d'avoir été les organes tout passifs du Paraclet. Qu'est-ce à dire sinon qu'ils ont été tour à tour prophètes et glossolales dans le sens de I Corinthiens, xiv ?

Mais, nous dit M. de L., si les prophètes de Phrygie ne différaient pas des anciens prophètes chrétiens, que signifie l'émoi des évêques d'Asie Mineure ? Ceux-ci ont évidemment senti chez ces nouveaux prophètes un je ne sais quoi qui n'était pas primitif. Il nous semble cependant, que l'émotion des évêques asiates s'explique plus simplement. Notre auteur nous a lui-même démontré que le prophétisme primitif s'est peu à peu tari. Vers l'an 160, il n'était plus qu'un nébuleux souvenir. On avait tout à fait perdu l'habitude des manifes-

tations de l'esprit ; on ne les voyait plus de ses yeux. Quoi de surprenant que la réapparition, brusque comme une explosion, des antiques charismes ait dérouté la plupart des chrétiens de la seconde moitié du II^e siècle ? On l'aurait été à moins. M. de L. aime à comparer le Montanisme au prophétisme cévenol. Il a raison. Ce qui est curieux, c'est que les prophètes et prophétesses de 1715 produisaient sur Antoine Court qui allait être le réorganisateur des églises réformées, exactement le même effet et pour la même raison que celui que notre auteur relève chez les évêques d'Asie Mineure. Se représente-t-on l'émotion d'un bon catholique ou d'un protestant orthodoxe assistant aux scènes que Paul décrit dans sa lettre aux Corinthiens ? M. de L. sait mieux que qui que ce soit l'impression produite dans les milieux traditionalistes par le Réveil du Pays de Galles. Aussi nous concluons que l'émotion de l'épiscopat ne prouve aucunement que la prophétie montaniste fût une nouveauté en ses manifestations extérieures, mais seulement qu'aux environs de l'an 160, on ne connaissait plus ce genre de phénomènes, cependant primitifs et bien chrétiens.

D'autre part, par définition, une prophétie proclame quelque chose d'inédit. Du moment que les montanistes affirmaient l'activité incessante de l'esprit, ils ne pouvaient se donner simplement pour des chrétiens archaïques ; ils devaient admettre que les révélations dont ils étaient favorisés apportaient du nouveau et par là complétaient les anciennes. Ils innovaient notamment dans la discipline ; ils proposaient un code dont le détail précis constituait la nouveauté. Ils étaient bien aises de justifier cette partie de nouveauté dans leurs prophéties par les textes johanniques. Ceux-ci leur donnaient si clairement raison que les Aloges, pour récuser ces textes, auraient voulu répudier le IV^e évangile tout entier.

Ainsi s'explique le caractère à la fois archaïque et novateur du montanisme. Du même coup, on se rend parfaitement compte de l'émotion qu'il a soulevée dans un temps où l'Église ne connaissait plus l'effervescence des prophètes et des glossolales de la Corinthe de saint Paul.

Une fois convaincu que le prophétisme de Montan et de ses partisans constituait une déviation, notre auteur se sent plus à l'aise pour se ranger au jugement des évêques. Cela ne l'empêche pas de relever, avec le sens critique si averti dont il donne tant de preuves, ce qu'avait d'excessif leur polémique. D'un autre côté, il ne va pas jusqu'à admettre les sympathies que le montanisme rencontrait au sein même

de l'épiscopat. Ces sympathies, il les traite de « connivences secrètes » et les évêques qui les manifestaient de « têtes épiscopales peu solides » (p. 147). Ce sont là des expressions trop vives qui risquent de faire croire que l'auteur oublie un instant sa fonction d'historien impartial.

L'espace nous manque pour discuter les vues de l'auteur sur les sentiments des confesseurs de Lyon à l'égard de la nouvelle prophétie. A ce chapitre, nous préférons de beaucoup celui où il traite du Montanisme à Rome.

Tertullien devait naturellement arrêter l'attention de l'auteur. Pour qui se place à son point de vue, le cas est embarrassant. Il est désagréable de constater qu'un homme de cette envergure a pris le parti des illuminés. Hâtons-nous de dire que toute cette partie de l'étude de M. de L. est d'une remarquable solidité. Il a montré de façon décisive que l'adhésion de Tertullien au Montanisme s'est faite par étapes et qu'elle a été la résultante d'une longue évolution. Par ses tendances, comme par la nature même de son esprit, l'auteur de l'*Apologeticus* était prédestiné à devenir montaniste. Nous souscrivons d'autant plus volontiers à ces vues que déjà en 1899 nous en développons d'analogues dans nos cours. Fort suggestif et vraiment nouveau est le chapitre que l'auteur a consacré aux idées pénitentielles de Tertullien.

Il ressort de l'étude même de l'auteur que pour s'étonner de l'évolution qui a jeté Tertullien dans le Montanisme, il faut ne comprendre ni sa psychologie ni les tendances essentielles de son christianisme. Aussi ressentons-nous quelque surprise lorsque l'auteur paraît supposer que Tertullien aurait éprouvé à la fin un « sourd remords » (p. 470). Où a-t-il trouvé cela ? Serait-ce une concession involontaire à l'opinion traditionnelle ?

Le Montanisme soulève un problème qui tient à la fois de l'histoire et de la psychologie religieuse. Il est constant que, depuis les origines jusqu'à nos jours, la piété chrétienne s'accompagne, à de certaines époques, d'une explosion de phénomènes psychiques toujours pareils. Ce sont les manifestations de « l'esprit ». Dès que la piété s'exalte et atteint une certaine intensité apparaissent l'extase, les visions, la glossolalie, la prophétie. M. de L. aurait pu inclure dans son histoire du Montanisme une étude de ce phénomène et en tenter une explication. D'autant plus qu'il n'ignore pas le problème ; il l'effleure, à chaque instant, dans les notes. Cependant il l'a écarté. Sans doute, il

nous répondrait qu'il a voulu faire de l'histoire et non de la psychologie religieuse.

Néanmoins, à un autre point de vue, peut-être a-t-il oublié quelque peu le dessein qu'il s'est proposé. En effet, tout son livre semble dominé par une préoccupation qui ne tient pas précisément de l'histoire. Il s'agit de l'attitude qu'a prise l'Église en face du Montanisme. Était-ce la bonne ? Se justifiait-elle ? Pour le fond, notre auteur prend le parti des évêques. Si assurément il n'a pas écrit son livre pour les justifier, son histoire n'en est pas moins leur apologie. De là le soin minutieux qu'il met à élucider le point de savoir si les confesseurs de Lyon ont versé dans l'hérésie montaniste. C'est pour la même raison qu'il lui importe si fort d'être fixé sur la nature des sympathies que tel évêque a manifestées pour la prophétie phrygienne. De là enfin la gêne visible que lui cause le cas de Tertullien et de là, outre l'explication historique qu'il en donne, ici et là l'insinuation qu'il faudrait chercher la raison ultime de la conversion de Tertullien au Montanisme dans son caractère, dans une certaine âpreté d'individualisme.

Ce que l'auteur aime à répéter, c'est qu'il n'aurait pas fallu prendre au tragique le prophétisme montaniste, c'est qu'on a mis trop d'ardeur à le condamner, trop de zèle à le persécuter et qu'il n'y a point d'inconvénient à reconnaître l'excès des sévérités épiscopales. Ce sont là, sans doute, des considérations qui ne manquent pas d'intérêt et qui ont leur importance pour les fidèles. Elles en ont moins pour l'historien et elles risquent, dans le cas présent, de donner à une excellente étude d'histoire un faux air d'apologie. Cette réserve, il fallait la faire. Au surplus, les préoccupations particulières de l'auteur sont si discrètes qu'elles n'enlèvent rien à la valeur de son livre, qui, nous le répétons, est certainement ce que l'on a fait de mieux sur la matière depuis Bonnwetsch.

EUGÈNE DE FAYE.

Die Mischna, Text, Uebersetzung und ausführliche Erklärung, mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen and textkritischen Anhängen... herausgegeben von G. BEER und O. HOLTZMANN : **Kil'ayim** (*verbotene Mischgattungen*) von Karl ALBRECHT. In-8° de 87 p. Prix : 4 m. 80, en souscription 4 m. 20. — **Rosch ha-schana** (*Neujahr*) von Paul FIEBIG. In-8° de 127 p. (Prix : 6 m. 75 ; en souscription 7 m. 90). — **Horajot** (*Entscheidungen*), von Walther WINDFUHR. In-8° de 37 p. (Prix : 2 m. 15 ; en souscription 1 m. 90). — 1914, Töpelmann, Giessen.

Ces trois nouveaux fascicules de la Misna, publiée sous la direction de MM. Beer et Holtzmann, présentent les mêmes qualités que les précédents : le texte est en général tout à fait correct et la traduction fidèle. Les notes sont substantielles et fournissent tout ce qui est nécessaire à l'intelligence du texte, et les introductions sont des contributions utiles et intéressantes à l'étude du judaïsme.

Le premier fascicule, publié par M. Albrecht, traite des mélanges interdits. Le sujet présentait des difficultés particulières à cause du grand nombre de noms de plantes et d'animaux, souvent difficiles à identifier. Dans l'avant-propos l'auteur indique l'origine biblique des interdictions de mélanges et parle de la date et de la composition du traité.

L'introduction que M. Fiebig donne au traité du Nouvel-An est beaucoup plus étendue, car l'auteur a d'abord analysé le traité, puis comparé la rédaction de la Misna à celle de la Tosefta, qui selon lui, n'est pas un complément de l'ouvrage de R. Juda Hannasi, mais un travail indépendant sur les matériaux de la « loi orale ». M. Fiebig expose ensuite l'histoire de la Néoménie et de la fête du Nouvel-An depuis les temps bibliques jusqu'à nos jours. Ces solennités ont changé de caractère, et cependant dans le rituel actuel on retrouve des survivances du culte primitif de la lune. L'auteur a reproduit les principales prières qui ont été composées pour la célébration du Nouvel-An. Ces textes seront certainement une nouveauté pour bien des savants.

Le troisième fascicule, dû à M. Windfuhr, est plus court que les autres. Il concerne les règles relatives aux sacrifices que l'on offrait pour des fautes involontaires, et qui, selon les rabbins, étaient dûs à la suite d'une fausse décision des tribunaux religieux, d'où le nom de *horajot* « enseignements doctrinaux ». Le traité est purement théorique,

puisque'il n'y avait plus de sacrifices au temps de la Misna, et, par conséquent, assez artificiel.

Nous ferons quelques légères critiques au sujet de l'emploi des *matres lectionis*, de la vocalisation et de la traduction de quelques passages. Dans *Kil'ayim*, M. Albrecht omet le *wāw* pour le participe *gal*. Il vaudrait mieux, à notre avis, le conserver, parce qu'on le rencontre souvent dans la Bible et qu'il indique une voyelle primitivement longue. Par contre il serait bon de le supprimer au futur, à l'impératif et à l'infinitif construit du *gal*, p. c. לִסְמֹךְ, עָקַר (p. 22). C'est du reste, ce qu'a fait l'auteur à la fin du fascicule, p. e. p. 60. Nous signalerons en outre les points de détail suivants : p. 2 : *Dammāy* plutôt que *dammay*, car c'est un adjectif de la forme *pa'al*. — P. 6. Mettre *kil'dyim* à la pause, et supprimer le *wāw* de פִּרְקוֹן. — P. 14, l. 1. Si le sujet de la proposition est אֲבִיחָה, il faut corriger לתוכי en לתוכה, le suffixe se rapportant à זְמִירָה. — P. 24, ponctuer *yizrd'ém* au lieu de *yizre'ém*. — P. 28, on doit écrire *nitma'at* au lieu de *nitma'et*. La voyelle *a* s'est généralisée au réfléchi sous l'influence de l'araméen, excepté au participe et à l'infinitif. — P. 30, *delu'im* est peu vraisemblable : il faudrait *delu'im* ou *dillu'im*. — P. 52, plutôt *mudla* que *modla*, d'après l'usage biblique. — P. 70, ponctuer *mirda'at*. L'*i* ne devient *é*, que si le *résch* précède une gutturale ou une palatale.

Dans *Rosch-Haschana*, p. 25, lire *émat* pour *immat*, *temdné* pour *temdneyd*, *wehādar* pour *wahadar*, *wemāfeld* pour מְבַרְכֵּי pour מְבָרְכֵי (sujet féminin). — P. 26, עֲמוּסֵי בִטָּן est une allusion à Is. 46, 3 et se rapporte aux Israélites. — P. 28, אֲוִתוֹת est construit avec חֲדָשִׁים et non pas coordonné. — P. 43. Ponctuer *binóntm* pour *bénónim*. — P. 46, פִּתְחוֹן ne signifie pas « excuse », mais « droit de parler ». — P. 47, Mettre *élohayikh* au lieu de *élohékhā*. — P. 66, lire *hotam* « sceau » au lieu de *hotém*.

Dans *Horajot*, p. 7, תִּלָּה veut dire « il s'en est rapporté à » et non « il dépend de ». — P. 8, lire *bezé* pour *bazzé* et *schana* « il diffère », pour *schinna*. La phrase de M. Aqiba signifie : je suis d'accord pour celui-ci (qui s'en va au loin) qu'il est plutôt dispensé (du sacrifice) qu'obligé, (de l'offrir). Ben Azay lui objecte (non pas : lui demande) : Combien est différent celui-ci de l'autre (qui reste chez lui) !

MAYER LAMBERT.

CARL SACHSSE. **Balthasar Hubmaier als Theologe**, Berlin, *Trowitzsch u. Sohn*, 1914, XVI, 274 p. gr. 8°. Prix : 13 fr.

Le volume de M. Sachsse forme le vingtième fascicule des *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, que dirigent MM. Bonwetsch et Seeberg. Il est consacré à l'un des personnages les plus connus parmi les protagonistes du mouvement, à la fois religieux et politique, qui aboutit à la guerre des Paysans en 1525. On peut dire que Balthasar Hubmaier (ou *Hubmoer*, comme il signait d'ordinaire lui-même) a été l'un des Pères de l'Eglise anabaptiste, et c'est d'ailleurs ce côté de son activité que l'auteur a plus particulièrement étudié ici. Pour la partie biographique, il a eu d'assez nombreux précurseurs en Allemagne, en Autriche et même en Amérique¹. Aussi les phases de cette existence agitée sont-elles aujourd'hui assez bien connues; seulement la tendance prévaut actuellement de voir en Hubmaier plutôt le penseur religieux que l'agitateur politique; les historiens ecclésiastiques disputent aux historiens profanes celui que M. S. appelle « le plus petit parmi les grands de la Réforme ». Cette étude des idées théologiques du curé de Waldshut n'est pas précisément facile; non pas que Hubmaier ne les ait pas suffisamment développées dans ses nombreux écrits, et le catalogue de ses publications de 1524 à 1527, ne comprend pas moins de vingt-trois articles². Mais ses principes se sont modifiés au cours de son ministère et sur certaines questions il a émis des opinions différentes. Peut-être ses vues dernières sont-elles exprimées de la façon la plus nette dans sa *Justification à Ferdinand roi de Hongrie et de Bohême* (1528), restée manuscrite jusqu'à nos jours³. Ce petit paysan de Friedberg (près d'Augsbourg) était évidemment d'un tempérament impressionnable, ardent et batailleur; après avoir fait ses études à Fribourg-en-Brisgau, il est promu docteur à Ingolstadt où Jean Eck est son maître et protecteur (1512), puis il devient prédicateur à Ratisbonne,

1) Depuis Veesenmeyer (1826), nous avons eu les travaux de Schreiber (1839), de Hosek (1867), de Loserth (1893), de Vedder (1905).

2) Voy. Sachsse, p. 4-78, où la bibliographie est appuyée de nombreux extraits. D'autres opuscules sont perdus, quelques-uns d'une authenticité douteuse; il existe aussi quelques écrits supposés, qui ne sont pas de lui.

3) M. S. a le premier mis au jour cette pièce importante, p. 231-272. Mais comme c'est l'apologie d'un prisonnier on n'est pas absolument sûr qu'il n'a pas quelque peu mitigé le radicalisme de certaines de ses opinions pour échapper au bûcher.

où il se distingue comme antisémite et, s'il donne sa démission, c'est pour motif de froissements avec le magistrat. Il est encore bon catholique quand il arrive à Waldshut; mais là l'hérésie commence à l'infecter; en octobre 1523, il entre en rapports avec Zwingli, à Zurich; il introduit les idées de la Réforme parmi ses ouailles, vers Pâques 1524. Menacé par les autorités autrichiennes, il se sauve à Schaffhouse, où il avait été jadis maître d'école. Là, ses opinions s'accroissent; il devient l'adversaire de son ancien ami Zwingli et proteste contre le pédobaptisme (*die gottlose Kindertauff*). Puis, revenu à Waldshut, il se met du côté des exaltés, brise les images, se marie, abolit le baptême des enfants, s'intéresse aux revendications des paysans et se rencontre, dit-on, personnellement avec Thomas Münzer. Les autorités autrichiennes l'expulsent de Waldshut en décembre 1525; il se sauve derechef à Zurich, où il se lie avec les anabaptistes locaux déjà nombreux. Les autorités l'obligent à rétracter ses doctrines (avril 1526); il quitte alors la Suisse et, sur les terres du prince de Lichtenstein, à Nikolsbourg, en Moravie, il fonde une communauté de fidèles adhérents, qui d'abord est prospère. Mais quand Ferdinand d'Autriche devient roi de Bohême, en 1527, Hubmaier est incarcéré, puis brûlé comme hérétique à Vienne, le 10 mars 1528, tandis que sa malheureuse femme était noyée dans le Danube.

La troisième partie du travail de M. S. est peut-être celle qui, de la part d'un théologien de profession, susciterait le plus d'observations, l'auteur ayant construit tout un système théologique, avec des chapitres spéciaux sur la doctrine du salut, de la justification par la foi, sur la prédestination et le libre arbitre, sur l'Eglise et les sacrements (baptême, sainte Cène), sur la *doctrine de l'épée*, c'est-à-dire sur l'autorité du magistrat civil¹, etc. Ce labeur peut sembler superflu puisque l'auteur avoue lui-même que « des hommes de la pratique, comme Hubmaier n'ont jamais établi des systèmes bien définis (*durchdachte Systeme*) » (p. 164).

Le curé de Waldshut et le pasteur de Nikolsbourg se présente en définitive à nos yeux, dans le tableau de M. Sachsse comme un personnage assez sympathique. Il est vrai que l'auteur ne parle point, pour ainsi dire, de son rôle politique; le théologien chez lui nous cache le

1) Sur ce point, Hubmaier ne va pas jusqu'à l'anarchisme de la plupart de ses confrères en anabaptisme. Il reconnaît parfaitement le *jus gladii* aux autorités civiles, même quand elles ne sont point chrétiennes.

démagogue. Et il faut bien avouer que d'autres ont jugé plus durement cet esprit aventureux, ce caractère inquiet, et que, dans ses aspirations vers une émancipation plus absolue, ils ont vu surtout des preuves de sa vanité personnelle et de son ambition.

ROD. REUSS.

D^r MAX HAEUSSLER. — Felix Fabri aus Ulm und seine Stellung zum geistigen Leben seiner Zeit. — Leipzig et Berlin, B. G. Teubner, 1914, VII, 119 pages in-8°. Prix : 5 francs.

Le travail de M. Max Haeussler forme le quinzième fascicule des *Beitraege zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance* publiés sous la direction de M. Walter Goetz. Il nous retrace le tableau de la vie, des ouvrages et des idées d'un Zurichois du quinzième siècle, dont le nom a été rarement prononcé chez nous, je crois, mais qui est bien connu dans l'Allemagne du sud, où d'assez nombreuses études lui ont été consacrées déjà¹. Né vers 1442, Félix Fabri entra, dès sa dixième année, au couvent des Dominicains de Bâle, prononça ses vœux monastiques au bout d'un court noviciat et semble y avoir passé d'assez longues années dans l'étude de la théologie, sans qu'on ait pu retrouver d'indications bien précises sur sa vie religieuse, dans ses propres écrits ou ceux de ses contemporains. Un de ses plus récents biographes, M. Brehm, a établi, d'une façon assez probante, qu'il fut appelé comme prédicateur à Ulm, vers 1468, et qu'il y est mort en mars 1502, après une activité plus que trentenaire, comme orateur sacré, comme professeur de théologie et de philosophie, puis comme directeur de l'école de son cloître². Il a également rempli, plusieurs fois, des missions de confiance, au nom de l'ordre. Ce qui a surtout conservé son souvenir en Allemagne, c'est que le P. Félix Fabri a fait deux fois le pèlerinage de Terre Sainte, une première fois seul, en 1480, une seconde fois, en 1483, en compagnie de quelques nobles souabes. Il a rédigé le récit de ce double voyage dans les années qui suivirent, mais le récit original, écrit en latin, ne fut publié que trois siècles et demi plus tard³,

1) Voir la *Bibliographie* au commencement du volume.

2) *Diocezanarchiv von Schwaben*, vol. XX.

3) *Fratrisc Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Aegypti peregrinationem edidit C. D. Hassler, 1843-1849, in-8°* (dans la *Bibliothèque de la Société littéraire de Stuttgart*).

tandis qu'une traduction allemande faite par l'auteur lui-même, à l'usage de ses compagnons de voyage, parut à Ulm dès 1556 ¹.

Fabri a rédigé encore d'autres voyages ; une *Description de la Souabe* a été mise au jour, avec notes, par M. H. Escher en 1884 ² ; le *Tractatus de civitate Ulmensi, de eius origine, ordine, regimine, etc.*, a été publié par M. G. Veessenmeyer en 1889. Déjà en 1605, Goldast avait inséré les deux livres de l'*Historia Suevorum* dans ses *Suevicarum rerum scriptores*, parus à Francfort. Fabri a également publié les écrits du célèbre mystique Henri Suso ou Seuse. La Bibliothèque d'Ulm conserve de lui un manuscrit, sorte de manuel de voyage et d'édification pour les religieuses qui voudraient visiter, ne fût-ce qu'en pensée, Jérusalem ³. D'autres de ses écrits, une histoire du *Siège de Rhodes*, une *Histoire du couvent d'Offenhausen* se sont perdus. Après avoir résumé la vie de Fabri et énuméré ses œuvres, l'auteur examine dans les chapitres suivants les titres distinctifs de l'homme et de l'écrivain, la sagacité de l'observateur qui sait bien saisir les faits, les paysages et les hommes qu'il rencontre sur son chemin, qui s'intéresse aux données archéologiques et surprend parfois par ses affirmations assez bizarres ⁴. Dans ses descriptions des régions orientales, il copie souvent ses prédécesseurs ⁵, mais il enregistre aussi les nouveautés qui le frappent, marchés d'esclaves, fours à couvrir, etc.) ; dans ses réminiscences historiques, il se montre bon patriote allemand et quoique Suisse d'origine, il est partisan déterminé des Habsbourgs et déteste ses compatriotes ; quand il parle des luttes d'autrefois entre l'Église et l'Empire, c'est du côté du pouvoir séculier qu'il se place d'ordinaire, mais il n'en est pas moins plein de zèle religieux, manifestant une hostilité profonde et naïve pour tout ce qui n'est pas catholique (juifs, grecs, sarrasins ou payens) ; il a peu de sens critique, acceptant les légendes de l'antiquité payenne

1) *Eigentliche Beschreibung der hin und widerfarth zu dem Heiligen Lande*, etc., 1556, fol. et réimprimée plus d'une fois depuis.

2) *Fratris F. Fabri descriptio Sueviae* (*Quellen zur Schweizergeschichte*, vol. VI).

3) *Die Sionspilgerin*.

4) C'est ainsi qu'il affirme que les Souabes sont bien plus intelligents que les Alsaciens, et plus pieux que tous les autres Allemands. Sans eux, l'Alsace serait à moitié déserte, et c'est à leur immigration que ce territoire doit d'avoir de si bons vins.

5) Il parle, par exemple, avec autant d'assurance de l'oiseau phénix, des dragons et des griffons qu'il n'a pas vus, que du chameau, du crocodile et de l'hippopotame, étudiés d'assez près.

comme celles du moyen âge chrétien. On pourrait croire qu'il a beaucoup étudié les auteurs classiques et les Pères de l'Église. M. H. en donne un catalogue détaillé p. 63-64, mais pour certains d'entre eux Fabri confesse lui-même avoir copié les citations des auteurs latins ou grecs dans quelque écrivain du moyen âge et son biographe avoue qu'il est impossible de déterminer ceux des auteurs qu'il a pu vraiment étudier lui-même. Quoique vivant dans un milieu favorable aux études, Fabri n'est pas encore un humaniste ; son latin est assez médiocre ; sa méthode descriptive passablement défectueuse, mais la vivacité de ses narrations, les anecdotes amusantes et parfois triviales dont il sème son récit, sa piété sincère, font du dominicain d'Ulm un personnage intéressant, qu'on accompagne volontiers dans ses pérégrinations et dont on se sépare en bon ami.

L'étude de M. Haeussler est peut-être rédigée d'une façon un peu trop schématique, et l'on y doit signaler un certain nombre de répétitions inutiles¹, mais c'est un travail très consciencieux et qui atteint bien le but que se proposait l'auteur ; on le lit avec plaisir et non sans fruit.

ROD. REUSS.

KONRAD THEODOR PREUSS. — **Die Nayarit-Expedition** (Textes et observations recueillis chez les Indiens du Mexique) entreprise et publiée au nom et par les soins du Ministère royal des cultes (de Prusse (fondation du duc de Loubat). Vol. 1. *La religion des Indiens Cora*, 1 vol. in-4° de cvm-396 pages, avec 1 carte, 30 gravures dans le texte et 10 planches hors texte, Leipzig, B. G. Teubner, 1912. 28 mark.

On doit saluer avec reconnaissance et respect ce beau livre de l'éminent ethnographe ; œuvre d'une érudition et d'une patience immenses, il nous fait connaître avec une rare précision plusieurs tribus de l'aire de civilisation mexicaine, il permet sur plusieurs points une intelligence plus complète et en quelque sorte plus concrète des idées religieuses des anciens Mexicains. Et il y a peu de livres qui mieux que celui-ci fassent sentir quels trésors de pensée primitive ou du

1) Ainsi la lettre des Juifs de Jérusalem à ceux d'Ulm paraît p. 43 et p. 48 ; l'histoire de la femme folle, p. 94 et 104 ; l'anecdote sur les maisons de prostitution d'Alexandrie, p. 86 et p. 107 ; la source de Siloë, p. 87 et 104.

moins peu évoluée on peut découvrir chez des peuples sans monuments littéraires, et combien l'étude des représentations religieuses est plus aisée et plus fructueuse chez eux que chez les peuples civilisés dont la littérature abondante est bien souvent, et précisément dans ce domaine plus que partout ailleurs, pleine d'obscurités. — L'ouvrage de M. Preuss est le fruit d'un séjour ininterrompu de dix-neuf mois chez trois tribus de l'inhospitalière Sierra del Nayarit, sur la côte de l'Océan Pacifique. L'auteur y a recueilli un nombre très considérable de chants religieux dont il rapporte le texte dans la langue originale, d'autres traditions orales, des récits et des explications dûs aux chanteurs et aux conteurs ; ces textes fournissent l'explication des fêtes religieuses de ces tribus, fêtes auxquelles M. Preuss a pris part ; ils nous font entrer très profondément dans la vie et la pensée de ces peuples ; ils nous font connaître en particulier dans le plus grand détail leurs conceptions cosmologiques, et il est évident qu'il n'y a pas d'observations de cérémonies, si minutieuses soient-elles, pas de conversations avec des indigènes même intelligents, si fréquentes qu'elles puissent être, qui donnent à l'esprit autant de satisfaction et de certitude que des textes recueillis et publiés selon la méthode suivie par M. Preuss. Le texte a d'abord été pris sous la dictée des conteurs indigènes et le plus souvent enregistré par le phonographe ; le sens et la forme des mots ont été ensuite déterminés avec l'aide d'interprètes indigènes parlant aussi l'espagnol, et en présence des conteurs eux-mêmes ; la répétition fréquente des mêmes termes ou des mêmes groupes de mots permet le plus souvent d'en établir le sens avec une grande précision. — Il est permis d'observer que des résultats aussi assurés et aussi abondants que ceux des recherches de M. Preuss ne sont possibles que si les ethnographes abandonnent la méthode encore trop pratiquée des séjours écourtés et des voyages pittoresques. Moins le voyageurs voyage, plus son étude est utile ; et il est indispensable qu'il se fixe au milieu des indigènes dès qu'il a découvert un champ favorable d'investigation. A la rigueur, comme le remarque avec raison M. Preuss, le séjour parmi une population doit être au minimum d'une année, afin que l'ethnographe puisse connaître le cycle entier des travaux et des fêtes de l'année. De même on ne saurait plus se satisfaire de la simple publication de notes prises au jour le jour, et du rapprochement de quelques vocables de la langue indigène recueillis au hasard des conversations. On est en droit d'exiger de l'ethnographe des textes recueillis dans leur intégralité, avec leurs variantes, et l'élaboration critique de ces textes avec l'in-

dication, autant que possible, du sens de chaque terme. Des volumes d'observations superficielles ne sauraient valoir, pour la connaissance de la culture d'une tribu, quelques traditions recueillies dans la langue originale et publiées selon cette méthode. Dans le volume que nous avons sous les yeux, chaque texte est accompagné de notes et des remarques explicatives ; un très grand nombre de textes sont traduits deux fois : l'une des deux traductions est mot à mot et interlinéaire.

L'ouvrage de M. Preuss doit comprendre 4 volumes. Le premier, consacré à la religion des Indiens Cora est un recueil de textes suivi d'un précieux dictionnaire cora-allemand (p. 299-366). Le second, consacré aux croyances des Indiens Huichol, sera également un recueil de chants, de prières, de mythes et de récits suivi d'un dictionnaire de la langue Huichol. Le troisième, plus proprement linguistique, sera un recueil de textes mexicains, avec un dictionnaire mexicain-allemand et une grammaire comparée des langues Nautl, Cora et Huichol. Le quatrième enfin contiendra le récit de l'expédition, les observations des explorateurs, et le catalogue des collections abondantes dont M. Preuss et ses compagnons ont enrichi le Musée de Berlin.

L'introduction du premier volume (p. xxiii-civ) est un exposé de la mythologie et de la théologie cora, du plus haut intérêt pour l'histoire des religions, d'autant plus que M. Preuss n'a point manqué de rapprocher les notions étudiées et les cérémonies observées par lui de celles qu'a révélées l'étude de l'antique religion mexicaine. Nous regrettons vivement que le manque de place nous empêche de résumer ici même très brièvement les importants résultats des recherches de M. Preuss. Nous ne pouvons aussi que signaler quelques-uns des textes les plus intéressants au point de vue religieux : le chant qui accompagne la danse avec les flèches consacrées (p. 11), celui qui raconte un pèlerinage à un lieu sacré (p. 13), la consécration céleste des flèches (p. 16), les chants qui accompagnent les fêtes de la fécondité (p. 27 sq.) notamment p. 46 consécration des dons divins ; p. 48 invocation aux dieux de la pluie ; p. 57 création des dieux de l'univers), ceux relatifs au dieu du maïs et à sa mort (p. 96 et surtout p. 102), la prière aux dieux (p. 118), la prière aux morts (p. 131), le mythe sur l'origine des fêtes (p. 136), sur l'efficacité des danses sacrées (conflit très curieux des indigènes avec un curé catholique) (p. 142), sur l'origine de la mort (p. 144), sur Christ et les noirs (confusion intéressante entre la tradition chrétienne et les traditions indigènes relatives à Hàtsikan, et interprétation d'une cérémonie

chrétienne commémorative de la crucifixion à l'aide d'éléments mythologiques d'origine purement indigène) (p. 166), mythes relatifs aux animaux sacrés (l'aigle, le cerf comme esprit protecteur), le colibri, la cigale qui joue un rôle très important dans la mythologie cora); mythes relatifs au déluge (p. 200 sq.), mythes du coyote (p. 202 sq.; on connaît le rôle essentiel que joue le coyote dans un grand nombre de mythologies américaines comme héros civilisateur); chant sur le pouvoir magique (p. 219), chant d'un shaman pour obtenir la guérison d'une maladie (p. 264); mythe du rapt du feu par l'opossum (p. 271); etc. Cette énumération ne peut donner d'ailleurs qu'une faible idée des trésors religieux et poétiques dont l'ouvrage de M. Preuss nous révèle l'existence.

E. LASKINE.

Bibliothèque historique des Religions. — RENÉ DUSSAUD.

— *Introduction à l'histoire des Religions.* — Paris, Leroux, 1914, 1 vol. de 192 pages.

La *Bibliothèque historique des Religions*, fondée sous la direction compétente de MM. René Dussaud et Paul Alphandéry, ne se donne pas comme appelée à supplanter les manuels du genre de ceux de Tiele, Chantepie de la Saussaye, Salomon Reinach, etc. Adoptant un plan déjà appliqué en Allemagne, en Angleterre et aux États-Unis pour des collections similaires, elle compte s'adresser à des spécialistes de l'hiérogaphie pour qu'ils présentent eux-mêmes le fruit de leurs recherches, en faisant surtout de l'histoire, mais « avec la préoccupation d'élargir la base de la méthode uniquement historique pour atteindre en tenant compte des phénomènes analogues, une compréhension plus intime et plus continue ». Elle ne pouvait mieux débiter que par un volume d'*Introduction* dû à la plume d'un savant également versé dans l'emploi de la méthode historique et de la méthode comparative : « Depuis un demi-siècle, — M. Dussaud écrit avec beaucoup d'à propos dans la *Préface*, — tant à l'étranger qu'en France, un nombre toujours croissant de travailleurs s'est attelé à la besogne. Il n'est pas de champ, exploré par l'histoire, qui ait été aussi rapidement défriché, remué en tout sens et dont la semence ait levé avec une pareille vigueur. Même, comme dans les organismes jeunes et sains, la sève a débordé, multipliant les rejetons sous forme de théories et

d'écoles divergentes. Il ne faut pas s'exagérer la diversité des opinions. Elle porte souvent sur des questions de détail, elle vise plus les questions d'origine qu'elle n'affecte les faits observables ». Cependant, M. Dussaud lui-même, dans sa tentative d'exposer les phases successives de l'évolution religieuse et d'en établir l'unité, n'échappe pas à la nécessité de faire remonter ses déductions, sinon jusqu'aux origines premières, du moins jusqu'aux « notions générales et primitives », sur lesquelles repose le sentiment religieux. Bien plus, après avoir rappelé, très impartialement d'ailleurs, l'échec des divers systèmes qui ont successivement cherché l'essence de la religion dans le naturisme, le fétichisme, l'animisme, l'animatisme, le spiritisme, l'anthropomorphisme, le totémisme, etc., il n'hésite pas à y ajouter pour son compte un autre *isme* encore qu'il propose d'intituler le *pan-vitalisme*.

Dans la critique qu'il fait de ses prédécesseurs, il montre clairement ce que chacun a apporté de matériaux solides dans l'édification de la science des Religions. Peut-être identifie-t-il un peu trop le naturisme avec les hypothèses linguistiques de Max Müller sur la transformation des *nomina* en *numina*. Il rend justice à l'animisme de Tylor qu'il déclare « bien autrement cohérent et de compréhension plus large ». Cependant n'est-il pas trop disposé à admettre que cette théorie implique forcément l'adhésion au système d'Herbert Spencer faisant sortir toutes les religions du culte des ancêtres? Il reconnaît, du reste, que les anthropologues ont eu raison de situer, à côté de l'animisme, un état « préanimiste » où l'homme croit à une puissance surhumaine mais impersonnelle plus ou moins abondamment distribuée entre les êtres et les choses. Il soutient contre M. Durkheim les droits de la psychologie dans l'analyse du sentiment religieux et de ses diverses manifestations. Cependant on ne peut méconnaître que sur bien des points il a subi l'influence de l'école sociologique non seulement en ce qu'il tend à faire la part légitime de l'instinct social dans la formation des phénomènes religieux, mais encore dans ses exposés du totémisme, du sacrifice, des rapports entre la notion d'âme et celle de divinité, etc. Parmi les innombrables définitions de la religion, il semble donner la préférence, si l'on veut en rester au point de vue purement objectif, à celle qu'il trouve dans l'édition allemande du *Manuel* de Tiele (1895) : « La religion est le rapport entre l'homme et les pouvoirs surhumains auxquels il croit et dont il se sent dépendant¹ ». Cette formule lui

1) Qu'il me soit permis de rappeler que dès 1887 j'avais proposé la définition suivante : « La religion est la façon dont l'homme réalise ses rapports

offre l'avantage de ne pas faire intervenir la notion d'esprit. Il lui reproche toutefois d'être trop vague, en ce qu'elle n'évoque pas l'idée du mécanisme religieux (p. 11). Aussi s'arrêtera-t-il à cette définition plus complète qui forme la conclusion du volume : « Un ensemble organisé de croyances et de rites qui se propose d'accroître et de perpétuer le principe de vie de l'individu, du groupe et de la nature ». Ceci rappelle avec plus de précision, la définition donnée par le prof. James Leubart au sixième Congrès international de psychologie (1909) : « Un des moyens découverts par l'homme pour vivre mieux et plus abondamment ».

M. Dussaud part de cette donnée que tout objet, tout groupe, toute entité biologique est conçue par l'imagination des primitifs comme ayant son « principe de vie ». D'abord envisagé comme force diffuse et imprécise, ce principe devient graduellement, suivant le degré d'intensité qu'on lui prête, âme, esprit ou dieu. L'âme vit dans le corps qu'elle anime, mais elle peut aussi s'extérioriser, se fractionner, survivre. D'où les esprits en liberté, la pluralité des âmes dans le même corps, les génies des espèces, des lieux, des qualités, les totems ou âmes collectives, les âmes extérieures qui peuvent s'incarner dans n'importe quel être ou quel objet matériel, fût-ce l'os du mort ou la stèle de sa tombe. D'où aussi les dieux que l'auteur partage entre deux catégories principales : les dieux de la nature et les dieux de groupes. On finit par attribuer au dieu qui représente le principe de vie de la nation ou du territoire une prééminence qui, dans certains cas, l'assimilation aidant, conduira à l'universalisme et au monothéisme, un des meilleurs exemples étant fourni par le culte de Jahweh. Le dieu des Juifs, d'abord simple dieu d'une tribu ou d'un groupe de tribus, étendit son empire, après la conquête Perse, sur la nature entière, tant qu'enfin avec l'apôtre Paul il ne représente plus le principe de la vie d'un peuple, mais de la société des fidèles δ Χριστός... η Ζοή η μῶν : « On voit nettement que le lien qui unit le groupe des fidèles n'est pas ici un lien moral quelconque, mais ce que Paul appelle l'unité d'esprit » (p. 86).

Quand au culte, ce que l'homme n'a jamais cessé de chercher dans
avec les puissances surhumaines et mystérieuses dont il croit dépendre » (*Introd. à l'hist. générale des Religions*, Bruxelles, 1887, p. 38). Par « réaliser » j'entendais à la fois « concevoir » et « appliquer ». D'autre part aujourd'hui qu'on est d'accord sur la généralité du mana, je mettrai plus volontiers « les puissances » au singulier.

ses relations avec les âmes et les dieux, c'est une garantie ou un accroissement de vie : « Toutes les fois qu'on est renseigné sur le rite opératoire, on se trouve en présence d'une utilisation du principe de vie » (p. 89). Ainsi les fétiches, les amulettes, les talismans n'exercent pas leur action, parce qu'ils ont été imprégnés, de *mand* à la suite d'une conjuration ou d'un contact, mais parce qu'ils contiennent un principe de vie, « clairement indiqué dans la griffe du vautour et pensé par analogie dans l'anneau de fer » (p. 90). Prenons, par exemple, l'institution du sacrifice à laquelle l'auteur attache non sans raison une importance spéciale. Avec Robertson Smith, Frazer et presque toute l'école de M. Durkheim, il soutient que le sacrifice d'offrande, *do ut des*, ne représente qu'une forme accessoire. Toutefois, à l'encontre de ceux-ci, il ne paraît pas en placer l'origine dans la notion de communion. Le sacrifice, comme l'étymologie l'indique, est surtout une consécration (*sacrum facere*). Suivant la théorie de MM. Hubert et Mauss, qu'il adopte sur ce point, il estime que le sacrifice a surtout pour but de faire passer une victime — ou un objet — du domaine profane dans le domaine du sacré, afin de le charger d'influence divine, ou plutôt afin que cette influence puisse passer au service du sacrificant. Néanmoins l'avantage que celui-ci poursuit de la sorte, c'est invariablement pour M. Dussaud, un influx de vie nouvelle. Aussi le sacrifice par excellence implique-t-il une immolation, une effusion de sang ; parce que, dans la conception rudimentaire, le sang c'est la vie : « Il n'est pas d'acte religieux, familial ou social qui ne comporte une immolation et il est aisé de voir que toutes ces immolations tendent à obtenir l'union totale ou temporaire du principe de vie du sacrificant avec le principe de vie de l'être auquel s'adresse le sacrifice » (p. 124). Ainsi les sacrifices agraires, si ingénieusement commentés par Mannhard et Frazer ; l'immolation occasionnelle du totem ; le sacrifice d'un dieu à un dieu, parfois à lui-même ; le meurtre religieux d'un prêtre ou d'un roi affaibli par l'âge, ont pour vrai mobile soit la reconstitution d'un nouveau principe de vie soit la ré-vivification de l'enveloppe. Même l'offrande des prémices n'a pas pour objet d'offrir leur part aux dieux, mais comme tout objet ou toute série d'objets renferme une force vitale active, elle atteste la nécessité de « lier au préalable cette force vitale à son propre principe de vie ou à un dieu auquel on est lié soi-même » (p. 158). Les libations sont de vrais sacrifices. Si l'eau y est employée, surtout quand il s'agit de mettre fin à la sécheresse, ce n'est point, comme on l'enseigne généralement, par une application de magie imi-

tative, mais, en réalité, parce qu'on considère l'eau comme animée d'une vie propre qui ira renforcer ou réveiller le principe de vie affaibli dans le nuage ou dans la source. Chez certains nègres de l'Afrique septentrionale, il paraît qu'en pareil cas on jette parfois dans la source le marabout de village (j'ai ouï dire que dans des villages russes on en agit de même avec le pope). M. Dussaud suppose que : « son principe de vie qui porte le nom de *baraka* passera ainsi à la source et la ranimera ». Dans le sacrifice védique par excellence, si le feu joue un grand rôle à côté de la libation sacrée, ce n'est point par un syncrétisme des rites empruntés respectivement aux cultes d'Agni et de Soma, mais parce que l'intervention du feu excite l'action fécondante des eaux. La prière se rapproche du sacrifice. « Ils se remplacent l'un l'autre et se mêlent étroitement ». Même sous sa forme la plus simple — le prononcé d'un nom divin — « elle doit lier le principe de vie de l'individu au principe de vie que représente le nom » (p. 186). En résumé, « sous quelque forme qu'il se présente, on voit qu'il y a toujours à la base du sacrifice l'intention de s'emparer d'un principe de vie ou selon la formule topique du rituel babylonien, d'ajouter de la vie à la vie (p. 182). Ainsi le sacrifice nous apparaît comme le produit des premières idées biologiques de l'humanité, du moins des premières idées que nous puissions atteindre et, par suite, son étude n'est pas sans intérêt pour l'étude des conceptions scientifiques de l'humanité primitive » (p. 183).

Assurément mon maigre résumé ne peut rendre justice à l'argumentation de M. Dussaud qu'il faudrait pouvoir reproduire dans ses détails. Il suffit néanmoins pour en donner une vue générale et pour me permettre de justifier mes raisons de ne pas me convertir au panvitalisme, quelque aspect séduisant que lui donne le talent de son parrain.

La Vie est un fait brutal ; son principe est une conception abstraite. Malgré la faveur dont elle jouit actuellement dans la philosophie et la littérature, nous avons dû nous-même renoncer à la notion d'une force vitale, pour ne plus voir dans ses manifestations qu'une étape de l'évolution qui part de l'atome ou plutôt de l'électron pour aboutir à la raison consciente et au progrès moral. D'autre part, si nous cherchons à découvrir comment elle apparaît dans l'esprit des primitifs, nous constatons que ce qui domine chez eux, ce n'est pas la distinction entre l'organique et l'inorganique, mais encore l'actif et l'inerte. Tout ce qui se meut spontanément — ou leur semble tel, fût-ce un caillou, une source ou un nuage, — ils le tiennent pour doué de vie, ou plutôt de force,

celle-ci fût-elle d'abord anonyme et imprécise comme le mana ou le sacré. Quand ils réfléchissent sur la nature de cette force, ils ne peuvent la concevoir que sous la seule forme où leur expérience intime leur a permis de saisir une cause de mouvement : la volonté, une volonté taillée sur le modèle de la leur, bien que différant en intensité et en procédés. Cependant volonté implique personnalité et ainsi le mana, comme le reconnaît M. Dussaud, se mue en agents personnels. Dès lors c'est cette personnalité qui va devenir directement l'objet du culte et je serai même tenté de dire qu'alors seulement commence la religion, c'est-à-dire la substitution ou la juxtaposition de rites propitiatoires, aux rites conjuratoires. Quant à la vie, elle n'est qu'un des attributs de la personnalité.

S'il n'y avait là entre nous qu'une querelle de mots, je ne verrais pas grand inconvénient à appeler vie ce que j'ai désigné par le terme de force. Mais le « principe de vie » de l'auteur nous est présenté comme fournissant le facteur essentiel et général aussi bien des croyances et des rites les plus rudimentaires où prédomine la croyance à une force impersonnelle et imprécise que des religions, même les plus avancées, soit qu'elles organisent nos relations avec un ou plusieurs dieux personnels, soit qu'elles aient pour but de fournir le moyen de poursuivre non le développement mais, à l'instar du bouddhisme, l'anéantissement de la vie. Comment M. Dussaud fera-t-il rentrer le bouddhisme, du moins le bouddhisme méridional, dans sa définition de la religion ?

Sans doute, la plupart des religions font une part énorme au désir de vivre ou de survivre. Il suffit de rappeler les textes du culte égyptien et les prescriptions du zoroastrisme, sans parler de l'importance qu'a prise dans le Christianisme le souci de la vie future. M. Dussaud fait parfaitement ressortir, dans son chapitre sur l'Initiation, le rôle considérable que le désir d'obtenir une vie nouvelle ou plus intense soit pour soi-même ou son groupe soit pour ses moyens d'alimentation, a joué un rôle de plus en plus considérable, non seulement dans les mystères de l'antiquité païenne, mais encore dans les rites pratiqués, avec de singulières analogies, par les peuples non-civilisés des deux mondes, en vue d'initier les jeunes gens à la vie sociale de la tribu. Mais il s'en faut que, dans ces systèmes religieux et même dans le culte des morts, tous les rites soient dominés par une préoccupation de vitalité. On doit y tenir compte aussi des procédés pour empêcher le mort de saisir le vif ou encore pour affilier le défunt à la société des morts, ainsi que l'ont démontré MM. Hertz et Van Gennep. D'autre part,

es interdictions rituelles ne reposent pas invariablement sur la croyance que « le contact, l'approche, parfois la simple vue d'un principe de vie constituent un danger redoutable » et il est quelque peu excessif de soutenir, par exemple, — quelle que soit l'origine de cette prohibition — qu'il était interdit à une femme de pénétrer tête nue dans une église, parce que « on veut éviter de mettre en contact le principe de vie que concentrent les longs cheveux de la femme avec le principe de vie du sanctuaire » (p. 257).

En résumé, je conclurai volontiers que l'ouvrage, ainsi qu'il fallait s'y attendre, est à recommander comme aperçu d'ensemble sur les faits acquis de l'histoire des Religions et sur les étapes générales de l'évolution religieuse ; bien plus, que la thèse de l'auteur peut jeter un jour nouveau sur certains rites dont le but est l'expansion ou la conservation de la vie ; mais il faudrait se garder d'en tirer une clef propre à ouvrir toutes les portes ce qui est le cas de la plupart des traités qui s'efforcent de nous donner une vue générale de l'évolution religieuse.

GOBLET D'ALVIELLA.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

FR. DE ZELTNER. — **Contes du Sénégal et du Niger** (*Collection de contes et de chansons populaires*, t. XL). 1 vol. in-18 de 249 p. Paris, Ernest Leroux, 1913. Les contes du Sénégal et du Niger recueillis par M. de Zeltner tiendront une place honorable dans cet excellent *thesaurus* du folk-lore universel que constitue la *Collection de contes et de chansons populaires*. Ils ont été colligés, de 1904 à 1912 dans la colonie du Haut-Sénégal-Niger et dans le territoire militaire de l'Afrique occidentale française au cours de missions confiées à l'auteur par le ministère de l'Instruction publique et le gouvernement local; les difficultés du travail étaient considérables; les informateurs de M. de Zeltner étaient tantôt des indigènes de races et de professions diverses, tantôt des griots, c'est-à-dire des narrateurs professionnels: d'après l'auteur, et contrairement à ce que l'on aurait pu supposer, c'est auprès de ces derniers qu'il a rencontré le plus de difficultés pour obtenir des récits circonstanciés: il lui fallut près de deux mois de travail pour restituer le récit complet de la légende de Soundiata (p. 4-36), le griot Kassonké dont il la tient lui ayant, avec une pudeur singulière, d'abord donné des versions expurgées de cette légende d'ailleurs extraordinairement confuse et obscène. Il est d'autre part regrettable que, faute d'une suffisante connaissance des dialectes sarakolé et kassonké, qui furent ceux de ses premiers informateurs, M. de Zeltner n'ait pu recueillir le texte indigène de ces contes et ait dû avoir constamment recours à des interprètes: ce fait rend compte peut-être de certaines obscurités qui troublent l'intelligence de quelques-uns de ces récits; il est vrai que le soin qu'a visiblement pris l'auteur d'imposer des redites aux conteurs, et de recueillir les variantes de ces narrations, compense dans une certaine mesure ces inconvénients.

Au point de vue psychologique et littéraire, il n'est pas un de ces contes qui ne soit intéressant et significatif: l'on sait d'ailleurs que le conte est ce que la race noire a produit de plus caractéristique de son génie propre (cf. p. III). Il y a dans ce petit livre une foule de réflexions inattendues, de saillies humoristiques vraiment curieuses. Dans bien des cas, il est vrai, nous avons affaire, non point à des récits nègres, mais à des transpositions visibles de contes arabes transportés dans ces régions par l'influence islamique: les marabouts indigènes possèdent des ouvrages arabes dont ils s'inspirent; les noms sont arabes, le récit se place en Arabie, à la Mecque; certains des contes recueillis par M. de Zeltner sont visiblement tirés des Mille et une Nuits, il en est même

un (*Les deux rois*, p. 217-225) qui raconte l'origine même du livre des Mille et une Nuits et où l'on voit jouer leur rôle traditionnel à Donizad (Dinazarde) et à Sharizad (Shéhérazade).

Un certain nombre de ces contes, et tout particulièrement la légende de Soudiata (p. 4-36) ne peuvent être expliqués que mythologiquement. Quelques détails intéressent la science des religions ou la sociologie : ainsi p. 16 le mot *kassonke nio* qui signifie respiration signifie aussi « âme » ; p. 27 cérémonies de la proclamation d'un roi ; p. 130 le tambour insigne du pouvoir ; p. 143 l'industrie du tissage du coton révélée la nuit dans la brousse par un djinn à Drounté, ancêtre de toutes les familles de tisserands ; p. 144 un oiseau tabou pour les tisserands ; p. 145 le premier forgeron initié par un djinn ; p. 146 origine du feu ; p. 167-169 une famille maîtresse des eaux, des lacs, des étangs par son pouvoir sur les esprits de l'eau : lorsqu'on veut pêcher dans les mares poissonneuses il faut en demander l'autorisation aux membres de cette famille qui font les incantations nécessaires, sans quoi les esprits de l'eau se vengent des pêcheurs imprudents ; p. 173 pouvoir d'un marabout sur l'esprit des eaux, p. 183, les antilopes, gazelles et mouflons sont le bétail des djinn qui punissent parfois les chasseurs ; p. 211, proverbe : Si le roi d'Afrique va bien, toute l'Afrique va bien (probablement arabe) etc...

E. LASKINE.

CARL MEINHOF. — **Religionen der Schriftlosen Völker Afrikas** (*Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Neue Folge, Heft I). Tübingen, 1913, 46 p. lex. in-8° (1 mk. 20). — Forme le premier fascicule de la seconde série des manuels de vulgarisation qu'édite M. Alfred Bertholet. Consiste en une série de textes, extraits à peu près exclusivement des auteurs allemands et relatifs aux peuples de l'Afrique les plus divers. « L'ignorance de l'écriture » suffit-elle à constituer un groupe religieux homogène ? — Les textes sont introduits par de courtes notices ; ils sont classés sous huit rubriques : contes et mythes, héros civilisateurs, formules magiques, divination et oracles, culte des ancêtres et des animaux, sacrifices, cérémonies et initiations, prières et chants.

R. H.

R. A. STEWART MACALISTER. — **The Philistines. Their History and Civilization**. Un vol in-8°, de iv et 136 pages. Londres, Oxford University Press, 1913. Prix : 3 sh. — C'est une bonne fortune que l'homme le plus qualifié par ses recherches sur le terrain ait été amené, grâce aux *Schweich Lectures*, à nous donner une étude sur les Philistins. M. Macalister commence par discuter la valeur des noms propres fournis par les textes égyptiens et désignant des peuples méditerranéens. On nous rapporte ensuite les aventures de Wen-Amon qui trouve des Zakkala à Dor, au sud du Carmel, dont on rapproche le vocable — ce qui nous paraît peu vraisemblable car nous

avons là évidemment un nom propre théophore sémitique — du nom de Zakar-Baal, prince de Byblos. L'hypothèse a déjà été émise par M. Ad. Reinach (*Revue archéologique*, sér. IV, vol. XV, p. 45). M. Macalister propose encore de lire *a rege Sacaloniorum* au lieu de *a rege Ascaloniorum* dans Justin, XVIII, 2, 5. On voit par ces exemples que les combinaisons étymologiques de l'auteur sont souvent aventurées.

Les luttes entre Philistins et Israélites sont décrites en détail. Le chapitre le plus original, et celui qu'on attendait, traite de la civilisation des Philistins. D'abord leur langage. Le point de départ est une observation de Renan, qui fit sourire à l'époque, et à laquelle on se rallie de plus en plus, à savoir que l'hébreu aurait acquis par l'intermédiaire philistin, des mots qu'on retrouve en grec ou en latin. M. Macalister tient pour philistin le disque de Phaestos et il en donne la transcription signe par signe — sans cependant en risquer une lecture. Sa transcription se fonde sur une étude parue dans les *Proceedings of the Royal Irish Academy*, t. XXX. Mais comment le savant auteur sait-il que tous les signes du disque sont alphabétiques puisqu'aucune bilingue n'a encore été découverte?

Quelques pages sont consacrées à la religion. Dans l'article sur *Ashtoreth* (on devrait renoncer à cette graphie qui est un monstre du type de Jéhovah) il est malheureusement fait état d'une lecture fautive de l'inscription de Délos, il faut corriger : « A Zeus Ourios et à Astarté Palaistiné Aphrodité Ourania ». Notons que M. Macalister se rallie à l'opinion que Dagon n'est pas un dieu-poisson et espérons que, grâce à son autorité, cette fantaisie rabbinique de basse époque sera dorénavant abandonnée.

Le lecteur éprouvera sans doute quelque surprise à voir le peu d'usage que le savant explorateur de la Philistie fait de ses propres découvertes pour nous tracer un tableau de la civilisation des Philistins. Rien ne démontre mieux combien ces derniers ont faiblement marqué dans les techniques locales et combien rapidement ils se sont sémitisés.

RENÉ DUSSAUD.

EDMOND DOUTTÉ. — *En Tribu* (Mission au Maroc). 1 vol. gr. in-8 de xi-441 pages, avec 128 photographies, 6 plans et 8 reproductions en couleur. — Paris, Geuthner, 1914. — Avec un guide aussi sûr et si pénétrant, un esprit aussi largement ouvert que M. Doutté, la nouvelle série qu'inaugure ce volume fort bien illustré, et dont l'ensemble constituera une remarquable description du Maroc aux temps du « vieux Makhzen », ne peut manquer d'être favorablement accueillie par les savants comme par le grand public. Observateur précis autant que curieux, M. Doutté nous renseigne chemin faisant, — car le récit est écrit sous forme d'itinéraire, — sur l'état physique comme sur l'état moral du pays, sur les particularités politiques ou économiques comme sur les croyances religieuses. L'auteur de *Magie et religion dans l'Afrique du nord* démêle aisément dans telle coutume ou telle fête, d'antiques survivances, et ainsi il

leur rend la vie et la signification qu'elles semblaient avoir perdues à jamais. On lira avec intérêt le tableau des mœurs et usages chez les divers groupes ethniques tels que les Goudafa, population assez évoluée parmi les Berbères, ou les Juifs de l'Atlas et du Sous qui se sont mieux maintenus dans ces régions berbères que dans les territoires arabisés ; on notera le récit des miracles de Sidi Rahhal et la facilité de mœurs de ses descendantes qui se livrent à une sorte de prostitution sacrée, des détails sur la source sacrée de Demnet, les poissons sacrés de Aïn ou Macet, les cigognes objets de vénération, sur le 'ar, rite par lequel on invoque, avec une nuance de contrainte, la protection des hommes puissants, sur la grotte de Lalla Taqandout, sur le vieil usage de l'incubation, sur les fanatiques sectateurs de Mâou l'Aineïn, sur le pays des Aïçaoua, etc. Les relevés archéologiques, notamment des ruines de la mosquée du Madhi (Ibn Toumert) à Tin Mel, sont fort soignés.

M. Doutté nous prévient que l'évolution du Maroc marche à grand pas. Il n'en est que plus utile qu'il ait fixé, sous une forme agréable, un état de civilisation qu'il caractérise fort bien à propos de l'antique cité d'Armat : « Les dieux ici peuplent la terre : dans le sol de la Médersa, sous les coupoles des marabouts, près du ruissellement des fontaines, dans le mystère des feuillages comme au souffle de la brise, les êtres divins, les saints, les *jinn*, les esprits animent la nature, respirent dans les corps vivants, enveloppent l'indigène et le pénètrent. Et le voyageur lui-même, pensif sous le dôme des oliviers, entraîné dans ce vertige de la foi, sent l'infini qui flotte autour de lui. »

Deux observations de détail pour terminer. D'abord on eût aimé trouver, soit dans l'avant-propos, soit dans la préface, quelques lignes définissant la région décrite dans le volume, un aperçu d'ensemble qui aurait servi de lien aux itinéraires réunis ici. Ensuite, puisqu'aujourd'hui chaque orientaliste croit diligent d'adopter une transcription qui lui soit particulière, le lecteur eût été heureux de trouver un tableau fixant la transcription adoptée.

R. D.

HENRI BRUNO. — Le régime des eaux en droit musulman. — Paris, A. Rousseau, 1 vol. in-8°, 1913, xvi-200 pages. — On sait les rapports intimes de la religion et de la jurisprudence chez les Musulmans. Une étude du genre de celle qu'a entreprise M. H. Bruno touche forcément au domaine de la théologie, et c'est à ce titre que nous pouvons l'examiner dans ce recueil. Pour bien se rendre compte du fait nouveau apporté par l'Islam dans l'histoire du monde, il faut remonter à ses débuts et considérer les progrès introduits par la nouvelle loi dans la constitution de la société païenne de l'Arabie ; l'expansion du mahométisme en dehors des limites de la péninsule, son exportation, s'il est permis de s'exprimer ainsi, et son contact violent avec des civilisations plus évoluées, plus perfectionnées, sont des faits différents qui ne doivent venir qu'en seconde place historique. Ces idées sont d'ailleurs courantes aujourd'hui

tout au moins dans le monde des arabisants, et M. Bruno, dans son travail très méthodique, a soin de considérer d'abord la question du régime des eaux dans l'Arabie païenne.

Il est vrai qu'à raison de l'insuffisance des renseignements conservés des époques qui ont précédé le VII^e siècle de notre ère, ces recherches ne peuvent guère être approfondies. M. B. reconnaît lui-même qu'« ici les documents sont rares, et bien souvent l'exposition des faits n'est que le commentaire des inscriptions ». Il s'agit probablement des inscriptions himyarites, et surtout des deux inscriptions de la digue de Ma'reb publiées par Glaser. Si M. B. s'était reporté à ces « documents », il n'aurait pas attribué à la reine de Saba la construction de cette fameuse digue ; mais il n'a sans doute pas voulu quitter le terrain juridique. Quelles sont les coutumes, ayant force de loi, qui régissaient, avant la proclamation de l'islamisme, la propriété et la distribution de l'eau ? Le chapitre que l'auteur a réservé à cette question ne nous apprend malheureusement rien ; il n'y est même pas question du puits de Zemzem à la Mecque et du droit de propriété qui découle de l'institution de la *siqāya*.

L'islam fit défense à ses adeptes de refuser le don de toute quantité d'eau dépassant les besoins du propriétaire ; c'était d'autant plus nécessaire que la prière canonique exige, cinq fois par jour, une certaine quantité d'eau. C'est un péché mortel que de refuser à un voyageur le superflu de l'eau. El-Bokhâri, dans son *Ḥaḥīḥ*, a consacré tout un livre à cette question, et M. Bruno le donne, en traduction française, dans ses pièces justificatives. L'auteur passe ensuite en revue les diverses dispositions que l'on trouve dans les quatre écoles orthodoxes, dans les écoles hérétiques (chi'ïtes et abâdites), dans les coutumes des nomades de l'Arabie et de l'Afrique du Nord, enfin dans les législations codifiées (algérienne, tunisienne, ottomane, égyptienne). Très complet en ce qui concerne les périodes modernes, le travail de M. Bruno rendra de grands services en ce sujet particulier.

Cl. HUART.

KURT LATTE. — *De saltationibus Graecorum capita quinque*. — In-8°, 111 p. — Giessen, Töpelmann, 1913 (fasc. 3 du t. XIII de la collection de Wunsch et Deubner). — Nous avons rendu compte précédemment (*RHR*, 1913, II, p. 367-9) de la partie principale de ce fascicule des *Religionsgeschichtliche Vorarbeiten*, parue comme dissertation inaugurale. Elle forme le chap. III, consacré aux danses armées, avec l'appendice sur le nom de la pyrrhique. Les quatre autres chapitres sont beaucoup moins approfondis. M. L. cherche à déterminer dans le chap. I les sources d'Athénée et de Pollux dans leurs chapitres sur la danse, dans le chap. II la nature de quelques figures de danse qui doivent leur nom à des attitudes particulières, le *skopos*, le *strobilos*, le *kallabidas* surtout, cette danse des Laconiens et des Argiens en l'honneur d'Artémis, qui paraît avoir consisté en un déhanchement particulier, une rotation des cuisses que les lexicographes qualifient d'indécence ; si M. L. s'était

rappelé qu'Artémis recouvre en général la déesse préhellénique de la fécondité, il n'aurait pas trouvé surprenant qu'une danse lui fût consacrée dont la mimique pouvait sembler obscène à ceux qui n'en comprenaient plus l'objet.

Le chap. IV vise à classer les danses sacrées de caractère public ; on remarquera ce qui a trait à la *géranos* de Délos (p. 67 et suiv.), aux danses accompagnant l'entrée des jeunes gens dans la classe des éphèbes ou des hommes (p. 77 et suiv. ; ce qui est dit des Gymnopédies de Sparte aurait dû être complété par Juthner, *Wiener Studien*, 1912), aux danses où l'on offre les prémices que les danseuses agitent dans des *kernoi*, des *kalathoi* ou des *skapchai* (pour la déesse Brizô de Délos à laquelle on apportait les *skapchai* et qu'on consultait par incubation, je crois qu'il faut en voir une précieuse figuration dans le relief du iv^es. qui montre une déesse assise sous un palmier, un homme étendu, dormant, à ses pieds, Dugas, *BCH*, 1910, pl. VIII). Enfin le V^e chap. traite des danses extatiques attachées aux cultes de Sabazios, de Cybèle, d'Adonis. M. L. n'a insisté un peu que sur la *sikinnis* thraco-phrygienne, pour répudier le rapprochement de son nom avec le gavelot chypriote dit *sigyna*, rapprochement dont Maiûri a conclu à tort que la *sikinnis* était une danse armée.

A. REINACH.

ERICH SEEBERG. — **Die Synode von Antiochien im Jahre 324-325.** *Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa* (Sechzehntes Stück der neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg). Berlin, 1913, in-8°, vi-224 pp. — Le texte de ce synode, dont l'authenticité a été contestée par plusieurs savants, est contenu dans le cod. Par. syr. 62. M. S. par une argumentation serrée et une étude très approfondie des textes, présente tous les arguments en faveur de l'authenticité. Les signataires de la lettre synodale sont des évêques appartenant au diocèse d'Orient dont la métropole était Antioche. Au moment de l'ouverture du synode, l'église d'Antioche était agitée par des controverses religieuses et ecclésiastiques. Certains prêtres avaient des tendances ariennes et quelques-uns des évêques présents penchaient aussi vers l'arianisme.

Ce synode d'Antioche, que l'auteur replace ainsi dans son cadre historique donne de précieux renseignements sur la tendance antiarienne, qui prédominait en Orient et qui devait provoquer la réunion du concile de Nicée. En commentant les textes du canon et de la lettre synodale, M. S. conclut que le synode d'Antioche s'est réuni dans l'hiver 324-325, avant le concile de Nicée, à un moment où la controverse arienne n'était pas encore éteinte.

J. EBERSOLT.

HAMILCAR S. ALIVISATOS. — **Die Kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I.** (Siebzehntes Stück der neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg). Berlin, 1913, in-8°, viii-133 pp. — En un volume clair et bien ordonné, où les

citations de textes grecs abondent, M. A. étudie la législation ecclésiastique de Justinien. Certes on connaissait par ailleurs l'intérêt que cet empereur portait aux questions religieuses, qui étaient agitées à la cour par les meilleurs théologiens de la capitale, et l'intérêt tout particulier qu'il portait, en homme avisé, aux choses de l'église. En défendant l'orthodoxie Justinien poursuivait un but politique. Ses lois contre les Juifs, les Samaritains et les Païens, ses anathèmes contre les Nestoriens, les Monophysites et les Origénistes étaient destinés à assurer l'unité de l'état autant que celle de l'église.

La seconde partie du volume où M. A. étudie l'organisation de l'église est la plus neuve. On lit avec intérêt les chapitres où l'auteur montre le souci qu'avait Justinien de relever le niveau moral du clergé, ses efforts pour augmenter les biens de l'église et pour réglementer la vie monastique. Et de toute cette législation où Justinien apparaît non seulement comme imperator mais aussi comme pontifex maximus, se dégage une image claire de l'église du VI^e siècle.

J. EBERSOLT.

J. HÖRMANN. — Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Ein Beitrag zur allgemeinen Bussgeschichte, in-8^o de iv-300 pp. ; Donauwörth, 1913. — Ce volume est la première partie d'un ouvrage sur la confession des laïcs au moyen âge. Dans l'église grecque certains moines, qui possédaient le « don du saint esprit », mais qui n'étaient pas consacrés, pratiquaient librement la confession. L'auteur étudie donc, en premier lieu, l'enthousiasme dans le monachisme syrien et palestinien, et ses principales manifestations, ensuite la confession privée dans l'église grecque.

Au début du moyen âge, l'habitude de la confession était peu répandue parmi les laïcs. Le pouvoir de remettre les péchés étant moins une prérogative du sacerdoce qu'un charisme de sainteté, la confession est pratiquée plutôt par les moines que par les prêtres de l'église officielle. Aussi les moines s'en servent-ils comme d'un moyen d'action sur le peuple, dont ils sont les véritables confesseurs. L'auteur évoque à ce propos les figures de ces « pères spirituels » : Etienne le Jeune, Joannikios, Paul le Jeune, Syméon le théologien, Théodore Stoudite, Nicéphore le confesseur, Jean Nesteutes, Jean d'Antioche.

Ce livre consciencieux et bien documenté est une contribution importante à l'histoire de l'église grecque. Il montre aussi l'intérêt que l'on porte en Allemagne à ces questions de discipline ecclésiastique, d'organisation intérieure et de vie religieuse, qui éclairent souvent d'un jour nouveau les faits de la grande histoire. Pendant la période iconoclaste notamment, la confession a été un moyen d'action très efficace ; elle a été une arme aux mains des moines pour défendre le culte des images. Et l'on trouve aussi dans ce volume d'autres remarques intéressantes sur la vie monastique et sur l'ascétisme en Orient dont les manifestations normales et anormales furent si multiples et si variées.

J. EBERSOLT.

G. F. HILL. — **The Life of Porphyry, bishop of Gaza, by Mark the deacon.** Oxford, Clarendon Press, 1913. — *La Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, œuvre du diacre Marcus, contemporain et ami de son héros, est un des documents les plus curieux que nous possédions sur les dernières résistances du paganisme à Gaza. Ce document n'est connu, dans son texte original, que depuis quarante ans. L'*editio princeps* en grec a été publiée en 1874 par Haupt dans les *Abhandlungen* de l'Académie des sciences de Berlin. En 1895, une seconde édition en a été donnée chez Teubner par la Société philologique de Bonn. Des traductions latines en existaient depuis le xvi^e siècle, en particulier dans la *Patrologie* de Migne et dans les *Acta Sanctorum* des Bollandistes. M. Hill vient de traduire ce texte important en anglais ; il y a ajouté une Introduction et des Notes fort intéressantes.

La *Vie de Porphyre* ne nous renseigne pas seulement sur les efforts que cet évêque fut obligé de faire pour déraciner les vieux cultes païens, qui se célébraient encore à Gaza au v^e siècle de l'ère chrétienne. Elle renferme sur ces cultes eux-mêmes, en particulier sur celui de Marnas et sur le Marneion, des indications très précises qu'on chercherait vainement ailleurs. Plusieurs épisodes, racontés par le diacre Marcus, donnent de la vie populaire à Gaza, des superstitions religieuses et des rites païens qui y survivaient sous Théodose II, de la résistance qu'y rencontra le christianisme, l'idée la plus nette, la plus suggestive pour l'historien des religions. Les chapitres, où le Marneion est décrit, fournissent un abondant commentaire aux représentations, forcément simplifiées, de cet édifice que l'on voit sur les monnaies de Gaza. Il est maintenant à souhaiter que le texte grec de la *Vie de Porphyre* soit édité selon la méthode et dans l'esprit qui ont présidé aux précieuses éditions de Pausanias publiées par Frazer d'abord, plus récemment par Hitzig et Bluemner.

J. TOUTAIN.

Die Besetzung der Bistümer Reichitaliens unter den saechsischen und salischen Kaisern, mit den Listen der Bischöfe 951-1122, von GERHARD SCHWARTZ. Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner, 1913, viii 338 p. 8°. Prix : 15 francs. — Le travail de M. Schwartz, dédié à M. le professeur Harry Bresslau, le médiéviste bien connu de Strasbourg, est le fruit d'un concours ouvert par la faculté de philosophie de cette ville. Le mémoire couronné en 1910, a été remanié à la suite d'un séjour en Italie, qui a permis à l'auteur de recueillir et d'étudier tous les textes imprimés dans la riche littérature historique de la péninsule¹. M. S. a poursuivi dans ses recherches un double but : étudier la politique des empereurs saxons et franconiens, relativement à l'installation des évêques en Italie et spécialement leur tendance à nommer des

1) L'auteur ne s'est pas livré à des recherches dans les archives italiennes ; c'est de propos délibéré qu'il a renoncé à trouver des sources inédites, parce que cela aurait étendu son travail à l'infini (p. v).

évêques allemands aux sièges épiscopaux qui relevaient de leur autorité en terre italienne. Il s'est donné, en second lieu, la tâche de vérifier et de compléter les listes épiscopales de chacun de ces sièges, du x^e au xii^e siècle.

La première partie de l'étude de M. S. n'est pas bien détaillée ; une trentaine de pages lui a suffi pour exposer la politique des empereurs et leur attitude parfois différente dans les diverses régions de leur territoire. De la p. 30 à la p. 266, se suivent les listes des provinces ecclésiastiques d'Aquilée, de Milan, Ravenne et Rome, avec leurs nombreux sièges de suffragants. Nous y voyons que dès Othon I, des évêques italiens sortent de la chancellerie impériale, mais dans les premiers temps — pour autant que nous pouvons le savoir — la plupart d'entre eux sont des enfants du pays ; pour un tiers au moins, ils sont même originaires de leur futur diocèse. C'est Henri II qui, après avoir vaincu Arduin d'Ivrée, nomme, par politique, peut-être aussi parce qu'il les trouve plus cultivés et plus moraux, des évêques allemands. Conrad III agit de même ; un sixième au moins des nominations épiscopales faites par eux, amène des clercs d'Allemagne dans la péninsule. Sous Henri III la proportion s'élève jusqu'au quart, et les papes allemands figurent bientôt à côté des évêques. Mais la décadence du pouvoir impérial sous Henri IV change cet état de choses ; « un évêché après l'autre glisse des mains de l'empereur » (p. 10) et Henri V n'eut plus guère occasion de nommer des évêques d'origine germanique ; d'ailleurs dans les villes d'Italie le pouvoir s'en va de plus en plus aux communes et l'empereur n'eut donc pas à faire un bien grand sacrifice en abandonnant, par le Concordat de Worms (1122), le droit de participer à la nomination des évêques ultramontains.

Ce droit, il l'avait d'ailleurs exercé d'une façon très inégale dans les différentes provinces ecclésiastiques. Tandis que dans celle d'Aquilée nous ne voyons presque que des Allemands, et que, dans celle de Ravenne, ceux-ci en assez grand nombre, à Milan p. ex. presque tous les archevêques sont Milanais d'origine ; l'auteur indique bien les raisons politiques, géographiques, ecclésiastiques de cet état de choses (p. 16-24). Le tableau statistique général (p. 306-307) résume en une série de chiffres, le travail de M. S. Il est assurément le fruit d'un travail long et pénible et l'on ne peut que remercier l'auteur d'avoir pris la peine de dresser ainsi les listes de ces soixante-quinze diocèses et de leurs occupants durant près de deux siècles. Pourtant elles sont encore bien incomplètes, et il est peu de ces séries qui soient sans lacunes¹.) La conclusion à tirer de ces listes, c'est que la proportion des évêques allemands, surtout dans certaines régions de l'Italie, fut assez considérable. Mais comme sur les 456 évêques que M. S. énumère, il y en a 113 qu'il déclare lui-même

1) Non seulement il y a des lacunes évidentes dans ces listes, mais encore, pour beaucoup des évêques qui y figurent, nous n'avons pas la date de l'avènement ou celle de la mort.

« d'origine incertaine » , on comprend qu'il est bien difficile de calculer exactement le pourcentage de l'élément germanique dans l'épiscopat italien de la période indiquée. Il faudra des dépouillements nouveaux de sources encore inconnues — si elles existent — pour serrer la vérité de plus près¹.

Rod. REUSS.

1) D'Allemands certains ou probables, M. S. en compte 68, d'Italiens reconnus environ 270.

2) Le volume se termine par une *Bibliographie* des sources, par le *catalogue alphabétique* des évêques et des évêchés, et par quelques *additions et rectifications* au corps de l'ouvrage.

CHRONIQUE

PUBLICATIONS DIVERSES

Dans sa *Comparative Religion*, Louis H. Jordan (p. 142) pouvait écrire en 1905 : « It is a surprising fact, but it is a fact, that Germany thus far has done practically nothing for the advancement of the Science of Comparative religion ». Cela devait s'entendre surtout de l'organisation pédagogique. La raison principale résidait dans l'opposition des milieux religieux qui craignaient qu'un développement de ces études fit tort au christianisme. Depuis l'ouvrage de Jordan, deux chaires d'histoire des religions ont été créées, l'une à Leipzig, l'autre à Berlin, mais ces deux *Ordinariat* ont été installés dans les facultés de théologie et il est à remarquer qu'on a dû faire appel pour les remplir à deux étrangers : Nathan Söderblom et Edvard Lehmann. Le choix a été heureux car les craintes soulevées par cette innovation se sont vite apaisées. Même un pas de plus vient d'être fait. Au 6 mai dernier la chaire de Berlin (*Ordinariat für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte*) a été transférée de la faculté de théologie à celle de philosophie. Cette « sécularisation » a ému certains milieux et Adolf Deissmann, dans une brochure d'ailleurs fort mesurée et intéressante (*Der Lehrstuhl für Religionswissenschaft*, Berlin, Weidmann, 1914 : 1 mark) s'est fait l'écho de ces protestations. En somme, il signale l'erreur commise à vouloir rattacher cet enseignement soit à la philosophie des religions, soit à l'éducation des missionnaires (*Missionswissenschaft*) ; il admet que l'histoire des religions n'est pas déplacée chez les Philosophes — il faut entendre les Philologues, — mais il trouve absolument irrationnel de l'écarter des facultés de théologie. Il engage ces dernières à s'ouvrir rapidement à une discipline qu'elles ont trop négligée. Il semble que cet appel ait déjà été entendu puisque l'Université de Göttingen appelle le prof. A. Bertholet comme professeur d'Ancien Testament chargé de l'enseignement de l'histoire des religions. Par contre, le prof. Th. Simon est chargé du même enseignement auprès de la faculté de philosophie de Münster.

— « Il n'est pas de sujet plus difficile, dit M. Alfred Boissier, ni plus important que celui qui traite des mystères en général. » Et il s'étonne que les historiens de la religion babylonienne s'en soient peu inquiétés. Dans ce domaine, ajoute-t-il, « le vent souffle du côté de l'astrologie ». Cependant M. Zimmern dans ses remarquables études sur le dieu Tamouz a ouvert la voie. M. Alfred Boissier (*Archives suisses d'Anthropologie générale*, 1914, n° 1 et 2) pose nettement le problème.

« La descente d'Ištar aux enfers et les mythes de Tamouz présentent un thème fondamental pour l'étude de la discipline de l'arcane. Il n'est pas douteux, en effet, à lire les inscriptions de Nabucadnezar que, dans les écoles religieuses d'Erech, de même que dans celles des Orphiques et d'Eleusis, le culte de la déesse comportait une célébration de mystères qui étaient révélés dans l'Eanna. » N'est-ce pas à Erch que s'était constituée l'épopée de Gilgames cherchant le sens de la vie et fuyant la mort. Bien que les renseignements décisifs fassent défaut, on peut présumer que la Babylonie a connu des mystères concernant les descentes aux enfers et la renaissance de la végétation, deux formes de mystères qui se ramènent probablement à un seul et même thème.

— Rendant compte de la seconde édition de l'ouvrage de Robert von Pöhlmann, *Die Weltanschauung des Tacitus*, M. Ph. Fabia (*Journal des Savants*, 1914, p. 250) étudie avec beaucoup de sens psychologique l'irréligion de Tacite. Celui-ci ne nie jamais, dans la première partie de son œuvre, l'action de la divinité. Tout en déclarant que les prodiges ne sont pas tous également bien établis, il ne doute pas que « l'haruspice Umbricius a vu dans les viscères de la victime le danger qui menaçait Galba. Le prêtre de Vénus Paphienne y a vu l'avenir glorieux de Titus. Celui du dieu Carmel y a vu les signes les plus favorables pour Vespasien. D'autres présages avaient dès longtemps annoncé sa haute fortune : dans ses terres, la chute soudaine et la repousse immédiate d'un cyprès ; en Judée, de fantastiques visions dans le ciel, des bruits mystérieux dans le temple de Jérusalem ». Tacite croit donc que la Providence divine gouverne le monde ; mais ailleurs il attribue le même rôle à la Fortune ; ailleurs, à la Fatalité. Y a-t-il là « trois conceptions » s'opposant l'une à l'autre et faut-il s'étonner que Tacite explique le même événement tantôt selon l'une, tantôt selon l'autre ? Peut-être M. Fabia fait-il intervenir ici des idées modernes qui auraient échappé à l'historien romain et laïcise-t-il à trop bon compte la Fortune en la définissant simplement « les caprices du hasard ». La Fortune, qui, comme l'a montré M. Bouché-Leclercq, prend racine dans le vieux fond des croyances humaines, était devenue une très grande divinité, avec un culte fort développé, et il n'y avait alors aucune « irréligion » ni aucune originalité à lui attribuer un très pouvoir. Si Tacite n'est pas, comme l'estimait Ranke, un représentant fidèle des vieilles croyances romaines, il est encore moins un irrégieux. Ce n'est pas un philosophe, il ne se sépare pas du vulgaire dans ses conceptions religieuses et il les exprime dans le langage courant.

— Nous avons rapporté à plusieurs reprises les observations présentées par M. Nau au sujet du rôle respectif des nestoriens, des manichéens et des mazdéens en Asie centrale et en Extrême-Orient. D'après le savant orientaliste, les *mo-ni* des textes chinois ne seraient pas des manichéens, mais des mazdéens. M. Pelliot a répondu brièvement (*Journal asiatique*, 1914, I, p. 461 et suiv.) à ces objections. D'abord le terme de *mo-ni*, anciennement **ma-ni*, est certaine-

ment la transcription même du nom de Mânî. M. Nau ne le conteste pas. Par ailleurs, les textes pehlvi et turcs invoquent Mânî à maintes reprises; ils célèbrent Mâr Mânî, « le Seigneur Mânî », l'« Envoyé de la Lumière ». « Ces mêmes textes, remarque M. Pelliot, citent le *Šapurakan*, ouvrage connu de Mânî, son *Évangile vivant* que les pères grecs ont voué à l'anathème, et tel autre texte comme l'*Épître à Hata*, que le *Fihrist* mentionnait déjà dans la collection des épîtres dues au fondateur du manichéisme. C'est donc bien du « Mânî de Babylone » qu'il est question dans cette littérature et M. Nau, là encore, n'y contredit pas. Il veut seulement qu'il s'agisse d'une secte mazdéenne qui, sans être manichéenne, aurait accaparé le nom de Mânî ».

Cette secte mystérieuse n'aurait pas seulement accaparé le nom de Mânî et le titre de ses ouvrages, elle se serait encore approprié la doctrine. C'est ainsi que la théorie, mentionnée par saint Augustin qui la connaissait bien pour avoir été lui-même manichéen, des dix cieux et des huit terres, se retrouve dans le manuel de confession *khuastuanift* et dans le traité chinois publié par M. Pelliot (*Journal asiatique*, nov.-déc. 1911). Il en est de même des particularités concernant la création manichéenne et des douze vierges pilotes du vaisseau du Soleil. Par contre, aucune de ces données ne se rencontre dans le mazdéisme ni dans une secte gnostique.

M. Pelliot rectifie d'autres lectures ou interprétations et conclut : « En résumé, il y a des textes chinois assez nombreux qui concernent les nestoriens et les mazdéens. Mais en dehors d'eux, les documents d'Asie centrale comme ceux de Chine nous font connaître une autre religion, essentiellement dualiste, qui se réclame du nom de Mânî et qui cite ses ouvrages, qui a subi certaines influences bouddhiques, a emprunté au mazdéisme, s'est approprié certaines traditions des vieilles cosmogonies babyloniennes, a retenu quelques éléments chrétiens et, par l'intermédiaire des gnostiques, n'est peut-être même pas entièrement indemne d'idées alexandrines; or cette doctrine composite a un nom dans l'histoire des religions, elle s'appelle le manichéisme ».

— Les « Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires » (nouvelle série, fasc. 10, Paris, 1913) publient un *Rapport sur une mission de philologie en Grèce, Épigraphie et chirographie* (167 pages in-8 et 11 planches) dû à l'activité de M. Moïse Schwab dont on sait le zèle pour l'épigraphie juive moderne. La seconde partie de ce rapport forme pour les pays du Levant un pendant aux précédents recueils d'épigraphes juives recueillies en France et en Espagne. On y trouvera encore divers textes, surtout liturgiques, en langue grecque mais en transcription hébraïque, ce qui paraît attester que les communautés juives de Grèce, du moins à partir de la Renaissance, se sont servies de la langue grecque même dans l'exercice du culte.

La première partie de la collection qui comprend les textes judéo-grecs anciens ne répond pas à ce qu'on attendait de l'auteur et elle ne dispensera pas

de recourir à Schürer. Cette collection est, en effet, par trop incomplète — notamment pour Jérusalem — tandis qu'on y trouve des textes qui comme la trilingue d'Udna, l'inscription de Rabbat Ammon et celles inscrites sous la rubrique Syrie n'ont rien à voir avec le judaïsme.

— M. Adolphe Reinach étudie dans le *Bulletin du Musée historique de Mulhouse*, 1913, l'origine de la tête grimaçante suspendue contre le mur sud de l'Hôtel de ville de Mulhouse et qu'on dénomme le *Klapperstein*, c'est-à-dire « la pierre aux clabaudeurs ». Cet article intitulé *Le Klapperstein, le Gorgoneion et l'Anguipède*, largement comparatif et mettant en œuvre de curieux monuments dont quelques-uns fort peu connus, se laisse mal résumer, mais les conclusions de l'auteur en montreront tout l'intérêt. Le *Klapperstein* ou les figures similaires ont figuré la face repoussante d'un monstre avant de devenir masque humain : « Avant tout, il est un masque apotropaïque, une figure où l'on a concentré tout ce qui, aux yeux des primitifs, marque la terreur et, par suite, peut l'inspirer. Là où il est suspendu, il détourne toutes les influences malignes et, partout où porte son regard, il jette un salutaire effroi. Les choses du ciel étant assimilées à celles de la terre, c'est par ce qu'il y a de plus terrifiant parmi les hommes qu'on explique le plus terrifiant des phénomènes célestes : l'orage passe pour le grondement d'une tête monstrueuse, et les éclairs qu'il darde deviennent les serpents de feu qui entourent cette tête ou que brandissent les mains qu'on lui donne, un *gorgoneion*... Devenue la personification du génie de l'orage (assimilé bientôt à celui de la guerre), la tête-épouvantail prend corps : suivant les pays, les temps et les croyances propres, ce corps est un serpent monstrueux ou un coursier écumant, une chèvre qui bondit ou un sanglier qui fonce ; puis quand l'anthropomorphisme transforme les dieux à l'image de l'homme, il devient le conducteur des chèvres, le dompteur du coursier, le vainqueur du monstre ; dans la phase intermédiaire le monstre n'a d'humain que la tête ou le torse : tel est le coursier androcéphale des Celtes et la gorgone des Grecs, dont la tête couronne parfois un corps de cheval, le plus souvent un corps de serpent ». Dans telle de ces têtes, la langue pendante a fini par devenir le trait distinctif et on y a vu finalement la tête d'un méchant pétrifié au moment où il allait blasphémer contre Dieu ou calomnier son prochain.

— Dans une thèse de l'Ecole des Hautes-Études, M. Fawtier (*La vie de saint Samson*) a soutenu que la vie la plus ancienne du fondateur du monastère de Dol, le plus important document hagiographique que possèdent les Gallois, les Cornishmen et les Bretons, ne remontait pas plus haut que le VIII^e siècle. Jusqu'ici, on acceptait le VII^e siècle. M. l'abbé Duine (*Annales de Bretagne*, 1913, p. 338 et 356) a repris cette étude et, retrouvant la principale source des connaissances de l'hagiographe, a fixé sa doctrine au sujet de la confession et de la pénitence.

M. J. [?] (*Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1914, p. 116 et suiv.) a établi l'origine des noms propres d'hommes et de lieux de ce plus ancien texte dont on devra à M. Fawtier une édition critique. La conclusion de M. Loth (voir *Revue Celtique*, 1914) c'est que, dans le procès de l'authenticité de la *Vita*, les noms propres d'hommes et de lieux constituent un remarquable dossier en faveur de l'hagiographe.

— Dans une autre communication à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1914, p. 189), M. Jules Loth explique que le dieu irlandais Lug est identique au dieu gaulois *Lugu-s*, qui a donné son nom à quatorze *Lugu-dunum*, *Lugdunum*, sur le continent : *Lugu-dunum* signifie « citadelle de Lugu-s ». Dans l'ancienne Irlande le dieu Lug est un dieu solaire, mais c'est surtout le dieu des arts et du commerce ; son culte est essentiellement lié à celui de la *Terre Mère*. Le culte du dieu *Lugu-s* a été confondu par les Romains avec Mercure. Les *Lugoves*, nominatif pluriel régulier de *Lugu-s*, sont des déesses mères, de la famille du dieu *Lugu-s*. Il en est de même de Maia et Rosmerta, divinités féminines qui paraissent à côté de Mercure sur des monuments figurés.

— En rendant compte de l'étude de M. P. Casanova sur *Mohamméd et la fin du monde*, nous avons annoncé qu'un second fascicule apporterait des Notes complémentaires. La première partie (81 pages, Paris, Geuthner, 1913) de ces notes vient de paraître. Il suffira de la signaler ; nous reviendrons sur ce curieux commentaire lorsqu'il sera plus avancé, car pour l'instant il n'embrasse encore que les sept premières pages du premier fascicule. Il nous semble que la lecture en serait facilitée si l'auteur rappelait en marge le mot ou le passage commenté. Parfois, il est assez difficile de s'y reporter.

— Dans les *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 125-135, le R. P. Lammens consacre une note sur Al-Halladj, le mystique musulman au III^e siècle de l'hégire, à propos de la publication du *Kitab al-Tawasin* de notre distingué collaborateur M. L. Massignon. C'est la première fois qu'on édite le plus important des traités du supplicié de Bagdad et le P. Lammens félicite l'éditeur de la maîtrise avec laquelle il a surmonté une tâche difficile. La langue artificielle des soufis est, en effet, ici particulièrement obscure. Une particularité de l'école de al-Halladj c'est qu'elle ne recule pas devant l'*infusion* « *holoul* » de l'essence divine dans la nature humaine. Parvenu à ce degré de perfection, l'ascète ne considère plus les œuvres extérieures que comme des *moyens*. La contemplation est d'un prix bien plus élevé que la prière rituelle.

— La Société d'histoire des religions de Stockholm a entrepris de publier chaque année les contributions de ses membres sous le titre de *Beiträge zur Religionswissenschaft* (Stockholm, Albert Bonnier ; Leipzig, Hinrichs). Le premier fascicule de 1913-1914 était rempli par un exposé de M. Nathan Söder-

blom qui a tant fait pour le progrès de cette discipline en Suède. Le second fascicule qui vient de paraître contient une conférence de M. Ignaz Goldziher, *Katholische Tendenz und Particularismus im Islam* où le maître islamisant étudie l'action du consensus (*idjma'*) et du discensus (*ikhtilâf*) dans l'Islam. — M. S. A. Fries, qui préside la Société et dirige sa publication, s'appuie sur une hypothèse de M. Joseph Halévy, à savoir que l'interdiction d'ériger un sanctuaire rival de Jérusalem vaudrait seulement pour Canaan, pour trouver légitime non seulement le temple de la communauté juive d'Eléphantine, mais aussi le temple d'Onias. La secte juive du pays de Damas que M. Schechter a fait connaître d'après un manuscrit de la *geniza* du Caire aurait eu un sanctuaire dénommé *miqdasch* dans le texte, avec autels, sacrifices, prêtres et lévites.

Pour ce cas, particulièrement intéressant, il eût été bon de démontrer que, dans la pensée juive de cette époque, le terme de Canaan ne s'étendait pas à la région autour de Damas. Le *hiéron* des Juifs d'Antioche aurait aussi été un temple à organisation complète : Josèphe dit que ce sanctuaire hérita des vases en bronze dont Antiochus Epiphane avait dépouillé le temple de Jérusalem. M. Fries croit même que des temples juifs se seraient maintenus presque jusqu'à nos jours en Tunisie dans l'île de Djerba d'après les constatations de M. N. Slouschz et chez les Falascha d'Abyssinie d'après M. Faitlovitch. — Une troisième étude est consacrée par M. Gillis Wetter à la formule de l'évangile selon saint Jean : « Je suis la lumière du monde ». — Des comptes-rendus et les procès-verbaux de la Société terminent ce fascicule. R. D.

— Dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* du 15 avril, M. H. Lamy signale l'intéressante apparition des *Premiers statuts de l'ordre de Prémontré* que vient d'éditer à Louvain, chez P. Smeesters, le chanoine Pr. Van Waefelghem. Jusqu'ici, l'on ne possédait des constitutions norbertines d'autres éditions que celles de Martène (*De antiquis Ecclesiae ritibus*, t. III, col. 890-926, Anvers, 1787. Texte de la fin du XII^e siècle) et de Le Paige (*Bibliotheca Praemonstratensis ordinis*, p. 777-831 ; Paris, 1633. Rédaction de 1290). La recension que nous fait connaître M. R. V. W. semble bien être le texte de la première rédaction des statuts prémontrés. En tout cas, sa composition doit être placée avant 1143 et peut-être même avant 1135, comme l'établit l'éditeur dans une introduction bien documentée. La transcription du texte est faite avec le soin qu'apporte l'érudit archiviste du Parc dans toutes ses publications. L'éditeur a indiqué, en note, les variantes du texte de Martène et a ajouté en appendice les chapitres de cette dernière édition, que l'on ne trouve pas dans les premiers statuts. Cette disposition facilite un travail de comparaison qui n'est pas sans intérêt.

— L'école hollandaise de critique radicale du Nouveau Testament est bien connue des exégètes. Les résultats de son travail scientifique, pour hardis qu'ils paraissent, n'en méritent pas moins d'être pris presque tous en sérieuse considération, et un inventaire de ce qui a été déjà fait, un plan de ce qui se fera

est à maints égards d'une réelle utilité. L'un et l'autre nous sont donnés par l'un des représentants les plus distingués de ce parti révolutionnaire : M. G. A. van den Bergh van Eysinga a publié il y a quelque temps un volume *Die holländische radicale Kritik des Neuen Testaments* (in-8°, xiv-187 pp. Iena, Diederich, 1912) à la fois histoire et manifeste de la jeune école. L'auteur remarquait avec quelque mélancolie, lors du Congrès d'histoire des religions tenu à Leyde, que l'école radicale n'y occupait ni par ses représentants ni par ses idées, la place à laquelle elle pense avoir droit : son livre l'aidera sans doute à tenir un rang moins reculé dans nos prochaines assises.

— « Philosophe, poète, sociologue, Carpenter est l'auteur de nombreux ouvrages sur les sujets les plus variés ; très connu et très commenté en Angleterre, en Autriche, en Russie, en Amérique, en Italie, en Allemagne où plusieurs de ses œuvres sont traduites et où quelques-unes atteignent déjà leur huitième édition..., Carpenter est inconnu en France, et ses livres, à l'exception d'un seul sur le système de la pensée, de la police et du châtiment, ne sont pas traduits dans notre langue ». M. M. Senard, qui nous promet pour bientôt la traduction d'un livre du philosophe anglais : *De l'affranchissement*, nous présente dans un petit volume clair et agréable à lire, Edw. Carpenter et son œuvre spéculative et littéraire. Qu'il nous suffise de signaler ici cet intéressant exposé d'un système mystique que la pensée néoplatonicienne et la poésie panthéistique de Walt Whitmann influencent visiblement.

— Nos lecteurs trouveront dans un de nos prochains numéros un compte-rendu du Congrès d'ethnographie qui s'est tenu récemment à Neuchâtel et dont l'activité a été, nous dit-on, très soutenue et sera très féconde. Outre les actes du Congrès, de précieuses publications semblent devoir maintenant élargir cet intéressant mouvement d'études. Nous saluons avec plaisir les débuts de la *Revue suisse d'ethnographie et d'art comparé* que dirige notre collaborateur M. W. Deonna et dont nous parvient le premier numéro (Neuchâtel, Attinger, juillet 1914) « Le titre même de la *Revue* est assez clair par lui-même : on élimine du cadre de la *Revue* l'anthropologie physique et le préhistorique, auxquels un périodique nouveau vient d'être consacré. Par contre, on étend le sens des mots ethnographie et art du côté technologique d'une part, du côté esthétique de l'autre, en ayant en vue la préparation des synthèses dont ce siècle nouveau manifeste un besoin évident. Le mot : *comparé* exprime la méthode, ou, si l'on préfère, l'angle d'examen sous lequel les faits seront éclairés les uns par les autres et groupés. La *Revue* est assurée de la collaboration de tous les savants importants de la Suisse et de celle de nombreux savants de l'étranger. On attache un grand prix à la publication des documents muséologiques inédits, ainsi qu'à la bibliographie annuelle qui permettra au monde savant de se documenter rapidement et avec sécurité sur la productivité scientifique de la Suisse dans les deux domaines indiqués et des savants exploar-

teurs et missionnaires suisses répandus dans le monde entier. Le comité de fondation de la *Revue* est composé comme suit : MM. Waldemar Deonna, ancien membre étranger de l'école d'Athènes (Genève), Rudolf Zeller, privat-docent d'ethnographie et conservateur du Musée d'ethnographique (Berne), Gustave Jéquier, professeur d'égyptologie à l'Université (Neuchâtel), A. Van Gennep, professeur d'ethnographie à l'Université (Neuchâtel), Théodore Delachaux, co-directeur de l'École d'art, secrétaire de la Société suisse des peintres, sculpteurs et architectes (Neuchâtel). Le premier numéro renferme des articles de MM. G. Jéquier : *Remarques sur un tchikh kurde*; W. Deonna, *Études d'art suisse* (un curieux essai de rapprochement entre la légende de Tell et les monuments mithriaques, et une suite aux recherches de M. W. D. sur les *bifrontes*); R. Teller, *Die orientalische Sammlung Henri Moser, Charlottenfels*; un guide sommaire du Musée ethnographique de Neuchâtel dû à notre ami M. A. van Gennep qui a déjà tant fait pour l'établissement des études ethnographiques en Suisse. Le numéro comprend aussi une bibliographie dressée par M. Deonna et destinée à résumer le mouvement scientifique en Suisse pendant l'année 1913 et le commencement de 1914 (ethnographie et art).

La *Revue*, à laquelle nous souhaitons de tout cœur — et d'ailleurs avec entière confiance — longue et fructueuse vie, paraît en fascicules trimestriels, largement illustrés, d'au moins cinq feuilles chaque, d'un format grand in-8°. Tout ce qui concerne la rédaction doit être adressé au directeur de la *Revue*, M. W. Deonna, chemin de la Gradelle, par Chêne, Genève.

— Nous recevons un « *Elenco alfabetico delle pubblicazioni periodiche contenute nelle Biblioteche di Roma e relative a scienze morali, storiche, filologiche, belle arti, etc.*, publié par le Pontificio istituto biblico, à la librairie Bretschneider (Rome, un vol. 8° de xvi-406 p., prix : 6,50). Cette publication, d'un rare mérite typographique, constitue en somme un répertoire bibliographique qui peut rendre des services très réels à nos études : au surplus un index systématique, qui clôt le volume, rend aisée la statistique en ce qui concerne les sciences théologiques, bibliques et l'orientalisme. Peut-être serait-il malaisé à quelques-uns de ces « périodiques » de justifier d'une « périodicité » bien rigoureuse : les *Religionsgeschichtliche Volksbücher* (p. 396), pas plus que les autres collections consacrées à l'histoire des religions, n'observent dans leur parution un rythme fixe. Et les *Acta Sanctorum* des Bollandistes (même page) ne peuvent être considérés comme faisant partie de la « presse » historique religieuse. A condition de ne point trop s'arrêter à ce classement un peu bien arbitraire, l'*Elenco* de l'Institut biblique pontifical évitera aux travailleurs bien des tâtonnements fastidieux dans les dépôts de livres de Rome et d'ailleurs.

— La *Collezione di Scienza delle Religioni* dont la publication à la librairie Guglielmo Quadrotta, à Rome, vient de commencer tout récemment est une preuve encore et non la moins significative, de la franche acclimatation en Italie des

études d'histoire religieuse. Nous avons salué déjà de tous nos vœux l'ouverture de cours excellents comme ceux de notre collaborateur M. Raffaele Pettazoni à Rome, de M. Uberto Pestalozza à Milan etc. Aujourd'hui s'institue cette collection dont le premier volume est du plus heureux augure. Son auteur, M. Luigi Salvatorelli l'intitule modestement : *Introduzione bibliografica alla Scienza delle religioni*. En ces matières quelque peu dispersées, de bonne bibliographie est bonne ; mais ici on ne peut manquer de reconnaître à M. Luigi Salvatorelli un tout autre mérite que celui que comporte le rôle effacé d'un nomenclateur. De toutes les œuvres parues dans la période la plus active de la constitution de notre discipline, et cette période comprend maintenant un demi-siècle ou presque, M. S. a donné un résumé, une « fiche » où en quelques traits, deux ou trois formules, le livre se trouve situé dans l'évolution scientifique. En outre, il a divisé cette bibliographie, groupé ces fiches en sections : travaux généraux ; histoire de la science ; méthodologie, phénoménologie religieuse ; essence, origine, évolution de la religion ; théories sur les formes élémentaires de la religion etc. Les méthodes y sont présentées (celles même qui sont déjà mortes) et les critiques esquissées avec un tact qui n'est jamais de la timidité ni de l'information superficielle — la « Bible prébabélique » de L. A. Milani fait elle-même partie de ce musée. — M. Salvatorelli n'a mesuré la place qu'aux « classifications des religions » et l'on ne saurait lui en faire un grief ; on s'attache moins aujourd'hui à ce jeu des définitions dont le fond de verbalisme n'était compensé par aucune utilité scientifique bien démontrée.

— L'« Institut suisse d'anthropologie générale » tout récemment fondé et placé sous la présidence de M. Edouard Naville, sous la direction générale de M. Eugène Pittard, se propose de travailler à l'avancement des différentes branches de la science anthropologique par l'organisation de recherches et de fouilles, par la création d'un enseignement spécial et par la publication d'un périodique dont les deux premiers numéros, réunis en un fascicule, viennent de paraître sous ce titre : *Archives suisses d'anthropologie générale* (Genève, A. Kündig, 1914, 8°, 164 p.). Plusieurs articles nous font espérer que nos études recueilleront souvent quelque profit des travaux de cet institut : par exemple ceux de M. A. Boissier : *Les mystères babyloniens* ; A. Bressillon : *Un exemple de divination chez les Malgaches*, etc.

— Nos lecteurs ont sans doute encore présent à l'esprit l'important article que notre collaborateur et ami M. J. Toutain a consacré, dans notre Revue (mars-avril) au « plus ancien culte de sainte Reine ». Une partie de sa forte argumentation était fondée sur les *Lectiones* de la fête de la Révélation de sainte Reine et de la fête de la translation. Cet office, rédigé vers 1657, empruntait les *lectiones* à l'ancien bréviaire de Flavigny, lequel, selon toute apparence, remonte au moyen âge. M. Toutain avait dû, dans l'article qu'il avait donné à notre Revue, laisser de côté l'examen critique des textes liturgiques et s'en tenir à l'utilisa-

tion des données historiques qu'ils contenaient. Nos lecteurs trouveront tous développements concernant l'office primitif de sainte Reine et sa restitution très admissible dans l'article que M. Toutain a donné dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne (Autour de la Basilique de Sainte-Reine)*, 1914, p. 23 et suiv.

— La *Revue des Études préhistoriques* a publié un exposé présenté par M. Toutain, des travaux accomplis à Alésia par la *Société des Sciences* de Semur, sous la direction de M. Victor Pernet, durant les campagnes de fouilles de 1910 et 1912. Un groupe important d'excavations a été decouvert dans la partie du Mont Auxois dite *En Curiot*. En 1910 et 1912 plus de 40 excavations certainement préromaines ont été déblayées. Dans la terre qui remplissait ces excavations et aussi sur toute la surface des champs fouillés, de nombreux objets et débris d'objets antiques ont été recueillis, notamment des signatures ou marques de potiers, et des monnaies. De ces monnaies quelques-unes peuvent être rapportées à l'époque gauloise; beaucoup sont de la période romaine. Notons un bronze de Néron frappé à l'occasion de la fermeture du temple de Janus en 66.

— M. P. Carus a continué, durant le premier semestre de 1914, la publication, dans *The Open Court*, de ses intéressantes études d'archéologie symbolique sur les représentations du Christ dans les monuments chrétiens primitifs et du haut moyen âge. Dans la même Revue, où l'ancien et le moderne, l'histoire et la philosophie arrivent souvent à voisiner sans se nuire, nous aurions, comme toujours, bien des articles à signaler qui, tous, apportent ou un document ou une théorie, théorie parfois un peu plus simpliste qu'il ne convient, parfois d'une dangereuse hypercritique. *The Open Court* fait la place belle aux paradoxes de M. W. B. Smith : dans le n° de janvier, les rapports entre Jésus et les disciples du Baptiste sont effacés de l'histoire en quelques négations tranchantes. Il est vrai qu'en mars un des adversaires habituels de M. W. B. Smith, A. Kampmeir s'en prend vigoureusement à la thèse de l'« inhistoricité » de S. Paul soutenue par M. Samuel Lublinski dans *Der urchristliche Brdkreis und sein Mythos* et dans *Das werdende Dogma vom Leben Jesus*. — Dans le fasc. de mai, M. A. J. Edmunds qui excelle à ces rapprochements spécieux, soutient l'origine bouddhiste de l'épisode du bon larron dans Luc, XXIII, 33, 39-43. Moins hardis sans doute, mais aussi d'une utilité moins problématique sont, dans ce même semestre, l'étude de M. P. Drucker sur le Livre d'Esther (avril), celle de M. Bernhard Pick sur Thomas à Kempis hymnographie (juin) et surtout l'excellent essai de M. Philippe Barry, intitulé *Saints and Sainthood* où sont abordées une série de questions hagiographiques de première importance, la sainteté étendue aux choses que le saint possède ou qu'il a touchées, les conditions du sacrilège (en un mot, la notion de sacré dans l'hagiologie médiévale), l'administration du miracle, surtout du miracle

curatif ; la place du folklore dans les traditions hagiographiques, etc. ; il est à souhaiter que cet article qui tel quel n'est évidemment qu'une esquisse, reçoive bientôt de son auteur les développements abondants qu'il mérite.

— Nous avons entretenu nos lecteurs des travaux de l'école de « psycho-analyse » et de ses manifestations dans la revue « Imago ». Les disciples du Dr Freud sont résolus à parcourir d'un pas vainqueur le domaine entier de l'histoire des religions. Sur le terrain des origines chrétiennes, ils devaient fatalement se rencontrer et lier partie avec les troupes sans peur du P. Drecos. M. A. J. Storfer tient de l'une et de l'autre des deux écoles révolutionnaires. Le titre seul de son livre est significatif : *Marias jungfräuliches Mutterschaft, ein völkerpsychologisches Fragment über Sexualsymbolik* (Berlin, N. Barsdorf, un vol. 8° de 204 p.) ; l'on ne saurait être surpris que M. A. J. Storfer soit allé plus avant que ses maîtres. D'intéressantes remarques sur les rites matrimoniaux du judaïsme et du folklore moderne, sur le voile des religieuses, sur les appellations mystiques de la Vierge ; voisinent malheureusement avec les plus déconcertantes hypothèses sur l'identité Adam, Ève, Serpent = Christ, Marie, Colombe, sur les rapports entre la Vierge et Madeleine la « fiancée du Christ » etc. Surtout M. Storfer ne doute pas de l'efficacité scientifique des procédés que l'école freudienne applique à la solution de tous problèmes mystiques : le « complexe de l'inceste » trouve son emploi tout naturel dans ces essais de mythographie dont la prudence est le moindre défaut. Le livre est d'ailleurs entouré d'une réclame qui le ferait prendre volontiers pour un ouvrage de pathologie à scandale.

— M. Grillot de Givry qui publie un petit volume sur *La survivance et le mariage de Jeanne d'Arc*, Paris, Albert Michel, 1914, 8°) ne peut être compté parmi les fervents de l'héroïne lorraine. Son culte récent est appelé par lui « la folie johannique », « une aberration coupable, une adoration extravagante ». Ce sont là jugements personnels, quasi confessionnels ; sur le terrain de l'histoire, M. Grillot de Givry entreprend une réhabilitation, d'ailleurs très érudite, de Jeanne des Harmoises, en qui il reconnaît, avec les frères de la Pucelle, Jeanne d'Arc échappée au bûcher de Rouen. Aux arguments réunis ici en faveur de la dame des Harmoises, peut-être suffit-il de répondre que le moyen âge a toujours fait aux imposteurs, surtout entourés de prestige mystique, une surprenante confiance, ne s'enquérant jamais du détail de leur carrière, ni même de leur plus ou moins de ressemblance physique avec le héros ou l'héroïne qu'ils prétendaient être... Lambert Simnel et Perkin Warbeck, quelque cinquante ans après Jeanne des Harmoises, ne se mirent pas en frais de vraisemblance pour duper une bonne part de l'Angleterre, les rois d'Écosse et de France.

P. A.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

PLUTARQUE ET LE CULTES DES IMAGES

La question des images et de la valeur qu'il convient de leur prêter n'est pas de celles qui trouvent aisément des apologistes. Il y a dans tous les cultes des respects, des gestes et des agenouillements qu'on ne songe point à expliquer. Le représentant d'un culte officiel y regarde à deux fois avant de légitimer devant l'adversaire des miracles de troisième ordre ; il ne choisira pas précisément les croyances les plus naïves et les plus irrationnelles pour établir le bien-fondé de la religion. Et, se gardant même d'y faire allusion, il laissera volontiers la question se résoudre d'elle-même dans la pénombre des lieux de culte.

Il y a, pour le peuple catholique, des *images miraculeuses*. Mais je ne vois pas qu'il y ait pour les fidèles obligation de croire en leur puissance, ni même que cette puissance fasse l'objet d'une théorie, encore moins d'un dogme formel. L'autorité religieuse ne prend pas nettement position. Elle réprouve assurément « l'erreur idolâtre », mais ne défend pas de croire qu'une action particulière est attachée à tel objet de culte, à telle statue qu'on voit au sanctuaire¹. Si les défenseurs de l'Église ne touchent guère à cette question, c'est qu'en principe tous les miracles sont possibles pour le salut du monde, et qu'ils sont tous les bienvenus ; on n'en saurait limiter le domaine sans tomber dans l'arbitraire ; et il serait impie de qualifier d'absurdes ceux qui sont les plus propres à édifier les masses, quand bien même ils semblent ridicules aux esprits cultivés. C'est là le point de vue *sacerdotal* : les prêtres servant d'intermédiaires entre la crédulité sans limites

1) Voir en particulier : *Du couronnement des saintes images*, Lyon, Emm. Vitte, 1900.

de la foule et la foi plus affranchie de ceux qui pensent. On retrouvera quelque chose de ce point de vue dans les écrits de Plutarque.

Certes, l'apologie est bien pauvre et timide, qui se contente de dire : Il n'est pas impossible que tel miracle se puisse effectuer. Plus misérable encore, et méritant à peine son nom, celle qui, mettant bout à bout des anecdotes de sacristie, veut en faire un dossier pour confondre les incrédules. Plutarque est bien au-dessus de ces procédés-là. Mais il y a peut-être une intention de ce genre dans les fragments de Claude Elie; en tout cas, l'on est tenté de le conjecturer d'après les lambeaux de son ouvrage sur « les manifestations divines¹ ».

Les attaques réitérées contre les idoles muettes et vaines ont provoqué une autre espèce de résistance. Je veux parler du *symbolisme*, qui fournit toujours des armes à la religion, lorsqu'elle court des périls. Tout en proclamant la vanité des statues en tant que matière, cette théorie leur prête une valeur toute nouvelle. En plaçant les croyances sur son terrain mouvant et riche, elle leur assure pour quelque temps une force inconnue; et souvent, tandis qu'elle paraît leur fournir les éléments d'une renaissance, elle ne fait que hâter une inévitable dissolution. Ce n'est pas l'œuvre de conquête du Christianisme dès la fin du 1^{er} siècle, qui a occasionné cette forme nouvelle d'apologie. Elle ne fait que lui prêter, dans une heure de crise, un intérêt plus vivant et une portée plus saisissable.

L'art de cette époque produit des œuvres innombrables. Dès longtemps, il ne se contente plus de créer des objets de culte. Il présente aux yeux le décor varié où l'esprit met le sens qui lui agrée. Les bas-reliefs des sarcophages nous offrent une preuve de cette évolution. Les mythes de Méléagre, de Niobé, de Cupidon et Psyché, ne sont pas

1) περὶ θεῶν ἐναργειῶν. Lire dans les fragments de Claude Elie (Ed. Hercher) surtout fr. 46, 61 et 62.

représentés en ce temps-là, afin de donner au spectateur l'idée de la réalité historique ou religieuse des personnages qui y figurent, mais simplement pour faire arriver à son esprit, sous des formes conventionnelles, les *idées générales* de destruction, de mort, de vie future. Les images mythologiques sont devenues un mode presque universel d'exprimer des idées¹. Nous avons alors des littérateurs que préoccupe le problème de l'art et de la religion, ou celui de l'art tout simplement ; car la critique est née et l'école alexandrine a fait partout des disciples dans le monde gréco-romain. La *contemplation* des images saintes joue un plus grand rôle dans la vie des intellectuels, soit qu'il s'agisse du regard mystique attaché sur la statue², soit de l'observation curieuse des couleurs et des formes, soit encore qu'une religion épurée s'unisse à l'intelligence émue des merveilles de l'art³.

Il faut se rappeler enfin combien l'antiquité grecque a subi le charme de l'explication allégorique des mythes religieux, et quelle riche littérature forme à elle seule l'interprétation des symboles divins. — Quand un peuple enfant se représente un dieu sous tel ou tel aspect — lion, aigle, serpent, monstre à plusieurs têtes — il fait peut-être déjà du symbolisme, mais sans en avoir conscience. Le symbolisme voulu et réfléchi ne vient que plus tard, quand il s'agit de sauvegarder la tradition religieuse, en atténuant par des moyens rationnels le matérialisme inacceptable de croyances déchues⁴. Il serait bien étonnant de ne pas découvrir chez Plutarque des traces évidentes de cette méthode.

1) Voir à ce sujet, entre autres, M. Collignon, *Mythologie figurée de la Grèce*, et P. Allard, *l'art païen*, p. 244.

2) Il se peut que les cultes orientaux aient donné plus d'intensité à cette contemplation de la statue : Apul., *Métaux.*, XI, 19-20 et surtout 24. Porphyre, *de Abst.* IV, 6 ; cf. Cumont, *Les religions orientales*, p. 117.

3) Voir surtout Dion Chrysostôme, *Or.* XII.

4) Voir Goblet d'Alviella, *RHR*, t. XII (1885), p. 19.

I

On y trouvera surtout, et comme en un raccourci, toute la polémique de son temps sur la question des images. Il est accusateur, puis se fait avocat, timidement. Il ne pourrait en être autrement. Critique religieuse, respect de la tradition, science timide, symbolisme, superstitions encore vivaces... tous ces éléments se rencontrent en lui et se mélangent de façon bizarre. Si l'on veut comprendre l'état d'esprit d'un prêtre grec au début du II^e siècle, aucune étude ne peut apporter plus de lumière que celle des « œuvres morales ». C'est, pour ainsi dire, sur les marches du temple, que Plutarque développe ses enseignements. Derrière lui, s'ouvrent les portes du lieu saint, où reposent les offrandes, le trépied révélateur, les statues précieuses de la grande époque et les images informes des temps primitifs; et des vapeurs troublantes s'élèvent des crevasses du sol. Devant lui, c'est la pure lumière de la haute vallée; et des philosophes s'entretiennent avec le pontife. Il en est qui se divertissent des enfantillages de l'antique religion; d'autres qui s'efforcent de lire dans leur naïveté une plus haute révélation; d'autres enfin qui, pour avoir rencontré en parcourant le monde de semblables prodiges, élargissent la sphère du problème, et cherchent la solution avec l'intelligence avertie que donnent les voyages et la curiosité.

Certes, Plutarque trouve son plaisir aux fêtes de la divinité, et le sacerdoce n'est pas pour lui un fardeau dont il veut s'affranchir¹. De nature et par goût il est conservateur. Il revêt sans peine cette fonction du sage définie par Cicéron : « *majorum... instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est* »². Mais le philosophe ne saurait s'en contenter.

1) Plut., *de Superst.* 9; cf. non posse suaviter vivi... 21.

2) Cic. *Div.* II, 72, 148; cf. II, 12, 28; cf. Sénèque ap. Aug., *de Civ. Dei*, VI, 10 : « quae omnia sapiens servabit tamquam legibus jussa, non tamquam dis-grata ».

Plus que d'autres, « il aspire à la vérité en ce qui concerne les dieux »¹. Il est désireux de s'initier au mystère, et pour lui la religion offre autant de place à la foi du dévot qu'à la recherche du penseur. Pour faciliter la connaissance des choses divines, il importe de balayer ce qui lui fait obstacle, et c'est ici que Plutarque prêche bien dans l'esprit de son école. Platon n'a-t-il pas exclu les poètes de sa République ? Le mythe est dangereux, en ce qu'il donne des dieux une représentation indigne de leur grandeur. En lisant les poèmes d'autrefois, le jeune homme se gardera de tout admirer. Il conservera son discernement, afin d'éviter un enthousiasme déplacé ou une crainte funeste². Et qu'il ne croie pas échapper au péril en interprétant les récits à la façon des stoïciens, qui prétendent y retrouver sous le voile de l'image les phénomènes de la nature. C'est ainsi qu'on est conduit à l'impiété : en assimilant les volontés agissantes des immortels à des lois anonymes qui régiraient le monde.

Après avoir dénoncé à plusieurs reprises cette fâcheuse confusion, Plutarque en signale une autre non moins grave, causée par l'*art plastique*, et qui fait un grand tort à la religion. S'il est une philosophie détestable, aboutissant à l'athéisme, la superstition est pire encore, qui croit voir les dieux dans leurs images matérielles³. Rabaisser les dieux de cette manière, c'est plus coupable encore que de les nier :

« Les philosophes, dit-il⁴, ont toute raison d'affirmer que, quand on ne sait pas bien comprendre le sens des mots, on se trompe aussi sur l'emploi des choses. Ainsi, chez les Grecs, ceux qui, voyant la représentation des dieux en bronze, en pierre ou sur la toile, appelaient par défaut de science et d'instruction, de semblables effigies — non pas des images ou des emblèmes des dieux — mais bien des dieux,

1) Plut., *De Is. et Os.*, 2.

2) Plut. : *quomodo adolescens poetas...*, 8.

3) On retrouve un raisonnement tout à fait semblable dans Clément d'Alex., *Strom.*, VII, 1 fin.

4) *De Is. et Os.*, 71.

ceux-là en vinrent jusqu'à oser dire que Lacharès avait dépouillé Athéna, que Denys avait coupé à Apollon les boucles d'or de sa chevelure, que Jupiter Capitolin avait été dévoré par les flammes et consumé dans les horreurs de la guerre civile. Ils ne remarquèrent pas que l'abus des mots les entraînait à en faire sortir des croyances perverses et à les adopter. »

Il semble que Plutarque ne fasse allusion qu'à des erreurs passées. Mais il n'était pas inutile, à l'époque impériale, de condamner cette identification du dieu et de son image. Elle n'a pas été une invention facile des apologistes chrétiens. Elle n'a pas été qu'une image de littérateurs et qu'une façon de parler. « *Nam et ipsa idola gentium dei vulgo* », s'écrie Tertullien ¹. Si absurde que soit cette croyance, elle a possédé une vertu d'autant plus effective, qu'elle n'a jamais été formulée. Suidas mentionne un certain savant d'Égypte ², capable de distinguer entre les statues celles qui sont « vivantes » et celles qui ne le sont pas. Ce talent sans doute n'était pas chose commune, mais l'émotion superstitieuse devait être plus violente encore, là où l'ignorance était plus complète. Plutarque le sait bien. Il s'attriste de ce qu'une crainte folle empêche souvent les hommes de connaître la bonté des dieux. Ces gens frissonnent de peur dans les temples, où l'homme pieux trouve la paix, et le criminel un asile :

« Pour un esclave, dit-il ³, il y a l'autel où il trouve le droit de refuge. Aux brigands mêmes la plupart des temples offrent des asiles inviolables. Les fuyards, en temps de guerre, se rassurent quand ils ont pu *toucher une statue*... ⁴. Mais aux superstitieux rien n'inspire plus de terreur et d'épouvante

1) Tert., in *Marcion*, I, 7.

2) Suidas, s. v. Ἡραίσκος.

3) de *Superst.*, 4.

4) Sur le refuge auprès des statues, voir : Plut., *Vit. Xorat.*, 9. Dion Chrys., XXXI, 88. Justin, *Trog. Pomp. epit.*, XX, 2. Paus., I, 20, 7. Claude Elie, fr. 46, etc.

que ce qui offre de l'espoir aux gens effrayés des dernières rigueurs. »

Et plus loin, il ajoute ¹ :

« Ne vous semble-t-il pas qu'il y ait cette différence entre les athées et les superstitieux : les premiers ne voient absolument pas les dieux ; les seconds croient les voir personnellement sous leurs yeux. Puis, sur la foi de fabricants d'images en bronze, en pierre, en cire ², ils se figurent que les dieux ont des corps dont la forme est celle des nôtres, et c'est comme tels qu'ils les façonnent, qu'ils les couvrent d'ornements et se prosternent devant eux ».

Plutarque ne se lasse pas de montrer à quel point cette superstition empoisonne l'existence. Et il répète après tant d'autres philosophes : « C'est une folie que d'appliquer les noms des dieux à des natures et à des objets insensibles, et qui peuvent être anéantis » ³. Cette déclaration se rapporte aussi bien aux éléments déifiés par les sectateurs du Portique qu'aux images les plus sacrées du culte grec. Vraiment, le prêtre de Delphes croit partir en guerre contre les idoles. Comme son maître Platon, il les qualifie de corps sans âme ⁴. Le mot de *ἄψυχα* revient fréquemment sous sa plume. Les vieilles conceptions fétichistes lui sont étrangères, et il attribue même aux hommes d'autrefois un point de vue aussi éclairé que le sien ⁵.

S'il réproouve des « croyances perverses », il ne les accable pourtant pas de railleries. Il n'est pas homme à démonter devant nous, comme Lucien, le Zeus d'Olympie, pour y découvrir, sous l'or et sous l'ivoire, des poutres vermoulues,

1) *De Superst.*, 6.

2) Cette mention des *κηροπλάσται* fait allusion apparemment à l'emploi des figurines de cire (Hécate, etc.), dans les « devotiones » magiques : voir Porphyre, *De phil. ex Orac.*, ap. Eus., *Praep. Ev.*, V, 14. Ovide, *Heroid.*, VI, 89-92. Cf. Audollent, *Defix. Tabellae*, p. LXXX.

3) *De Is. et Os.*, 66.

4) Voir Platon, *Lois*, XI, 11.

5) *De daed. plat.*, fr. x, cf. *Vit. Num.*

des réseaux de toiles d'araignée et des nids de souris. Il respecte trop les choses du sanctuaire pour tolérer qu'on les méprise ; cette ironie, il la laisse aux épicuriens ; encore ne sont-ils pas aussi conséquents dans leur impiété qu'on pourrait le supposer¹. Malgré tout, dans sa polémique, Plutarque répond assez bien à la définition de « ces esprits d'élite » de la philosophie, dont parle saint Augustin², « qui, sans proclamer hautement leur pensée, l'ont au moins murmurée à mi-voix dans leurs écoles ».

II

Il n'a donc pas l'âme d'un réformateur. Comment rester attaché au culte sans en accepter le décor admirable ? Comment ramener les foules aux temples si c'est pour leur montrer le sanctuaire vide ? La question ne se pose même pas. Plutarque songe à donner quelque satisfaction aux esprits modérés, et le sien appartient à cette catégorie. Le philosophe ne prête aux statues aucune espèce de vie ; il domine de très haut ces lamentables superstitions. Mais son système a des largeurs insoupçonnées. Au fond, ce n'est pas un système. Il y a tant de démons dans l'air, qui servent d'intermédiaires entre les dieux et les hommes, et quelle limite rencontrerait leur action ?³. Et puis, n'est-ce pas nuire à la religion que de réfuter sans pitié et devant n'importe qui tout ce qu'on raconte sur les images consacrées ? C'est en vertu de ces réserves que Plutarque peut être regardé comme un défenseur — pas très convaincu — de l'idolâtrie.

Les traditions qu'il rappelle lui ont fourni parfois l'occa-

1) C. Epic. beat. 21 (Epic., fr. 30, Usener), à rapprocher de son jugement sur l'inconséquence des stoïciens dans ce domaine : *de Stoic. repugn.*, 6 : προσχυνοῦσι τὰ ἔδη.

2) Aug., *de Civ. Dei*, VI, 1,

3) Voir en partic. *De defect. Orac.*, 21 : le discours de Cléombrote sur les démons qui se plaisent à porter le nom des dieux. A rapprocher des idées familières à la polémique chrétienne.

sion de s'expliquer sur les faits miraculeux dont elles foisonnent. J'en emprunte quelques exemples aux « Vies parallèles ». Ils permettront peut-être de juger « cette philosophie religieuse plus scientifique par ses principes que par sa méthode »¹.

Camille, après la prise de Véies, veut transporter à Rome une statue de Junon². C'est en vertu d'un vœu qu'il fit précédemment. Pour y mettre les formes, il sacrifie tout d'abord à la déesse, et lui demande de consentir à ce changement de résidence. *On dit* que la statue manifesta par la parole la bonne volonté qu'elle mettait à cette émigration. Tite-Live prétend que les assistants eux-mêmes se sont chargés de la réponse, au moment où Camille touchait l'image sainte. Mais, dit Plutarque, « ceux qui affirment que c'est la statue elle-même qui a parlé, ont un grand argument pour aider à le prouver, c'est la fortune de Rome, qui est montée si haut, et, par la faveur des dieux, s'est si brillamment manifestée ». Après quoi, sans s'arrêter en si bonne voie, l'auteur rappelle les divers mouvements, soupirs et sueurs que l'on prête aux statues romaines d'autrefois, comme si ces phénomènes étaient dûs à l'intérêt pris par les dieux à la prospérité de la ville³.

La vie de Coriolan rapporte une autre anecdote, qui nous a été racontée déjà sur un ton plus naïf et dans l'intention plus positive de convaincre, par Denys d'Halicarnasse⁴. Les femmes de Rome consacrent une statue à la Fortune féminine. Elles réunissent tant d'argent dans ce but, qu'on put lui élever une seconde statue, laquelle prouva la satisfaction divine en remerciant les donatrices. D'aucuns ajoutent même

1) Jean Réville, *La Religion sous les Sévères*, p. 114.

2) *Vit. Cam.*, 6.

3) Il suffit de parcourir l'Histoire de Dion Cassius pour récolter en foule des anecdotes de cette espèce.

4) *Plut., Vit. Cor.*, 37-38, cf. *Dion. Halic.*, VIII, 56. *Plut., de fort. Rom.*, 5 et encore *Aug., de Civ. Dei*, IV, 19: « quod quidem si verum sit, mirari nos non oportet. Non enim malignis daemonibus etiam sic difficile est fallere... » etc.

qu'elle parla deux fois. Mais, d'après Plutarque, ils veulent nous en faire accroire. Ayant émis ce doute, le brave homme se lance dans une de ces explications subtiles qu'il affectionne et qui permettent de toucher du doigt ses scrupules. En voici, d'après Amyot, la substance : il n'est pas impossible de voir des statues qui semblent pleurer, parce que le bois et la pierre ordinairement reçoivent une certaine moiteur dont il s'engendre de l'humeur; ainsi rendent d'eux-mêmes ou prennent de l'air différentes couleurs, par lesquelles il n'est pas inconvenient que les dieux ne signifient quelque chose¹. C'est à une cause naturelle qu'il faut attribuer cette animation surprenante des statues. D'autre part, il est fort possible que la divinité s'en serve pour exprimer sa volonté. Telle est la première conclusion de Plutarque. C'est ainsi qu'il cherche à unir en général l'explication scientifique avec l'interprétation religieuse².

Il se peut encore qu'à de certains moments, l'homme soit comme ravi au-dessus de la sphère habituelle des sensations, et qu'il perçoive les choses « comme on les perçoit en rêve, alors que sans rien entendre, nous croyons entendre, et que sans rien voir, il nous semble voir ». De même que les dieux envoient aux mortels des oracles et des songes révélateurs, ainsi leur permettraient-ils à l'état de veille de lire l'approbation d'en haut sur le visage d'une de leurs statues. Avec cette hypothèse, l'interprétation religieuse devient prépondérante. Certes, on se garde bien de confondre la divinité avec la matière où elle est représentée. Il y a toujours de l'impiété en cette supposition. Mais si, à l'occasion, un dieu laisse voir quelque signe de l'esprit en la matière inerte, l'image ne doit-elle pas être regardée avec une crainte respectueuse?

1) *loc. cit.*, 38 : οἷς ἔνια σημαίνειν τὸ δαιμόνιον οὐδὲν ἄν δόξειε κωλύειν. Cf. Volkmann, *Leben des Plutarch*, II, p. 255-257.

2) L'exemple le plus frappant et le plus classique de cette méthode se trouve dans la *Vit. Pericl.*, 7; cf. *de Pyth. Orac.*, 21 et 23 in fine. Cf. aussi *de daem. Socr.*, 12 in fine.

Plutarque raconte ici de vieilles histoires. Il y mêle ses réflexions au courant de la plume. Or il est facile à un écrivain d'esprit conservateur et d'imagination vive de rendre vaguement plausibles les événements du temps passé. Ceux qui font des théories sur le miracle ont les coudées plus franches, quand ils choisissent leurs exemples dans l'histoire très ancienne; car, plus le prodige est lointain, plus il offre prise à de faciles explications.

Si donc certaines statues ont parlé autrefois, si la colonne de Hiéron de Syracuse s'est écroulée un jour pour signifier la mort du tyran — comme le raconte machinalement un cicerone de Delphes¹, — on peut trouver des faits analogues dans l'histoire contemporaine, car Plutarque devra se prononcer aussi sur la valeur qu'il leur prête. « Nous pouvons aussi, dit-il², raconter des choses étonnantes, pour les avoir entendu narrer à des hommes de ce temps. Il mentionne en passant, comme une opinion répandue, les présages donnés à Antoine par ses propres images, comme si la vengeance divine apparaissait en elles avant de frapper l'être qui doit mourir³. Un siècle plus tard, sous le règne d'Othon, *tous virent* la Victoire du Capitole lâcher les rênes de ses chevaux de bronze, comme ne pouvant plus maîtriser leur fureur. Et, sur une île du Tibre, ils virent se détourner la statue de Caligula.

Enfin, dans une allusion qui embrasse tous les faits de cette nature, passés ou contemporains, Plutarque déclare avant toutes choses « qu'il ne faut pas les condamner trop légèrement »⁴. La tradition religieuse, comme tout ce qui regarde le culte, commande une prudente réserve. Il faut se rappeler l'abîme qui sépare les facultés humaines de la puissance

1) *de Pyth. Orac.*, 8, où l'on voit d'autres exemples de même espèce.

2) *Vit. Cam.*, 6.

3) Le récit est introduit par un λέγεται peu compromettant. Cf. *Vit. Othon.*, 4. Sur ce rapport mystérieux entre un individu et son image, la littérature ancienne rapporte une foule d'anecdotes.

4) *Vit. Cam.*, 6.

de Dieu. Nous ne devons pas le juger absurde, si la divinité accomplit en notre faveur des actions inexplicables. Mais à force d'obliger sa raison à s'incliner devant le merveilleux, l'homme glisse aisément dans une crédulité indigne de sa nature. La foi, pour être normale, doit être tempérée d'une certaine dose d'agnosticisme. D'un autre côté, « selon le mot d'Héraclite, la plupart des actes divins, à faute de foi, demeurent inconnus ». Du moment que la divinité se sert de moyens extraordinaires¹, il faut s'attendre à tout, en évitant la négation impie. « Il y a un pareil danger, dit-il encore, à trop croire aussi bien qu'à ne pas croire; à cause de la faiblesse humaine qui n'a pas de limites et ne peut se maîtriser, portée comme elle est, tantôt vers la superstition et l'orgueil, tantôt vers l'indifférence et le mépris des dieux. Le meilleur parti, c'est celui de la crainte de Dieu et du « rien de trop »².

Ce que nous venons de résumer, représente dans son aimable incertitude la pensée de l'historien Plutarque. Mais il se peut qu'à de certains moments il se soit montré moins timide, et qu'en présence de l'impiété d'un adversaire, dans le cadre impressionnant des lieux sacrés de Delphes, il ait donné parfois congé aux doutes de l'écrivain d'histoire. C'est Philinus qui prend ici la parole, et je serais tenté de lui attribuer les pensées de l'auteur du dialogue³. S'attachant aux dires du cicerone, et se tournant sans doute vers Boéthus, dont l'esprit incline au système d'Epicure, Philinus s'exprime en ces termes : « Aristote disait que, par la puissance de son style, Homère seul rendait les mots animés. Pour moi, je serais tenté de dire que *les statues consacrées dans le lieu où nous sommes* prennent du mouvement, et que, sous l'influence

1) *Vit. Cor.*, 38 ...μηχανᾶται (τι) τῶν ἀμυγῶν.

2) *loc. cit.*, à rapprocher du jugement de Pittacus dans le *Septem Sap. convivium*, 20 in fine.

3) *De Pyth. Orac.*, 8. Je n'ignore pas qu'au chap. 7 et à partir du chap. 19, c'est Théon qui est chargé de donner les conclusions de Plutarque. Mais le passage polémique (398 B-C) contre le hasard, qui fait partie du rôle de Philinus, traduit aussi une idée favorite de l'auteur.

prophétique du dieu, elles concourent à l'expression de sa volonté ; qu'il n'y a en elles aucune partie qui soit vide ou insensible ; mais que toutes, elles sont remplies d'un souffle divin »¹.

Il faut regretter de ne pouvoir tirer une conclusion positive de ce passage isolé. Et puis, on voudrait être sûr de rencontrer ici un jugement de Plutarque. Il serait permis de croire alors à quelque privilège particulier des statues consacrées à Delphes, où l'influence du Dieu pénètre à la fois l'âme de la Pythie, si imparfaite qu'elle soit², et les images votives en leur matière brute. Car ce ne sont pas seulement les statues des dieux qu'emplit le courant mystérieux, mais toutes celles qui furent offertes au cours des siècles pour l'ornement de la cité sainte³. Et dans le sanctuaire réservé entre tous à la prophétie, les objets consacrés eux-mêmes participeraient au don prophétique, comme Philinus l'affirme encore en réponse à l'objection de l'épicurien⁴. « Ainsi donc, tu crois ne voir que l'œuvre de la fortune ou du hasard dans chacun de ces faits ! Mais est-il vraisemblable que les *atomes* (de ces statues) glissent, se détachent et tombent à terre, non pas avant, non pas après, mais juste à l'instant où chacun de ceux qui les ont élevés doit éprouver quelque chose d'heureux ou de malheureux ? »

Plutarque se figure avoir montré une liberté d'esprit suffisante en blâmant la confusion que l'on fait entre le dieu et son image. Il a relégué cette misérable conception à la place qui lui revient. Quel rapport y aurait-il entre cet enfantillage et sa conception de la divinité⁵ ? Mais les vieilles croyances ont la vie dure. Il ne suffit pas du progrès de la raison pour

1) *loc. cit.*, καὶ τούτων μέρος μηδὲν εἶναι κενὸν μηδ' ἀναίσθητον, ἀλλὰ πεπλησθαι πάντα θεϊότητος.

2) *De Pyth. Orac.*, 22.

3) Il s'agit bien ici des ἀναθήματα, c'est-à-dire statues (des dieux et des hommes), colonnes votives... etc.

4) *Loc. cit.*, 8, in fine.

5) Sur sa conception de Dieu, voir entre autres passages : *De stoic. rep.*, 40 et *Adv. stoic.*, 10.

expulser l'irrationnel. Il a comme une existence à part, et c'est comme la Présence, que tant d'âmes, de siècle en siècle, éprouvent toujours au clair-obscur des temples. Chez Plutarque, la religion populaire est recouverte seulement d'un beau vernis de philosophie ; la tradition lointaine cherche à balbutier les grands mots de la science. C'est pourquoi notre auteur, par un curieux échange d'arguments, en est réduit parfois à défendre des idées qu'il condamnait ailleurs. C'est une sorte de magicien qui fait paraître à volonté les démons de l'air et tout l'inattendu de la puissance divine, pour lui aider à sauver la croyance tombée aux mains de la critique, et la croyance en sort un peu froissée, un peu diminuée, pour reprendre sa place en l'âme des croyants. Surtout, l'orateur prend garde que « les discours présentés par lui de la main droite ne soient reçus de la gauche par certains de ses auditeurs » ¹.

Si, comme nous allons le voir, il prend sa part des allégories stoïciennes et des commentaires symboliques, il sent très bien le danger qui s'attache à l'arbitraire de ces explications. Mais, à la condition de distinguer fermement la nature cosmique et humaine des dieux qui la régissent, il ne voit pas d'inconvénient à user de subtilités analogues, lorsque, sans menacer la foi, elles légitiment les vénération naïves du culte populaire. Plutarque a maintes fois combattu le stoïcisme, dont il réproouve le point de départ et les conclusions ; mais il est un point où il tombe d'accord avec les auteurs du Portique, c'est la nécessité de fonder la religion entre l'indifférence impie et la crainte ridicule de la divinité. Il s'agit avant tout de révéler les dieux, quelques noms et quelques formes que la tradition leur attribue, tous étant les représentations variées du Dieu suprême².

Un défenseur de la religion doit initier le peuple à une plus haute compréhension de la vérité. Dans tous les actes

1) *de Is. et Os.*, 68.

2) Cf. Le stoïcien Balbus dans Cic., *De nat. deor.*, II, 28, 71 et Cornutus, XXXV, in fine.

du culte, dans tous les spectacles du temple, se cache un utile enseignement. Pour qui veut y prêter attention, il s'y découvre une leçon d'ordre moral ou philosophique. Afin d'illustrer cette affirmation, si répandue au temps de Plutarque, passons avec lui en Égypte : « Ce n'est pas sans raison, dit-il¹, que les Égyptiens ont placé des sphinx près de leurs temples, pour indiquer que la sagesse de leur théologie est tout énigmatique. » Ils ont créé une figure pour signifier le mystère lui-même, et pour éveiller l'attention sur sa présence cachée au cœur des monuments. Plus qu'aucun autre peuple, ils ont été créateurs de symboles et d'emblèmes. Ils ont conservé les plus anciens et les plus obscurs. Mais, chez eux, comme ailleurs, le vulgaire, pour n'avoir pas saisi leur vérité cachée, fut entraîné à de répugnantes aberrations. Il a aperçu des dieux sous l'espèce des animaux sacrés². Et pourtant, au-dessus de la grossière vénération dont les créatures sont l'objet, il y a quelque chose à prendre dans une interprétation plus relevée de ce culte³. Si l'on en cherche les *motifs* secrets, on ne tardera pas à toucher à quelque une des qualités divines, et le symbole prend alors toute sa valeur : « Le crocodile même n'est pas vénéré, sans qu'il y ait à cela un motif plausible. On dit qu'il est une image de Dieu, en ce qu'il est le seul animal qui n'ait point de langue. Car la raison divine n'a pas besoin de parole pour se manifester, mais « s'avancant par les chemins du silence, elle gouverne les choses mortelles selon l'équité »... etc. Ces êtres inférieurs ou hideux, jugés sous cet aspect, deviennent une occasion d'adorer le divin⁴.

Puisqu'ils ont vie et sentiment, peut-être ces symboles

1) Plut., *de Is. et Os.*, 9.

2) *loc. cit.*, 71. Comme tous les auteurs de son temps, Plutarque porte un jugement de mépris sur le culte des animaux en Égypte. Cf., outre les auteurs chrétiens (en partic. Aristide, *Apol.*, XII, etc. etc.) : Dion Chrys., XII, 59 ; Celse, dans Orig., *C. C.* VIII, 53 ; Lucien, *Deor. Conc.*, 10 ; Philostrate, *Vit. Apoll.*, IV, 19 ; Max. Tyr., II, 5.

3) *loc. cit.*, 74-76.

4) *loc. cit.*, 76, διὰ τούτων τὸ θεῖον...

sont-ils supérieurs à ceux de bronze ou de pierre, qu'ont préférés les Grecs ¹. Mais, certes, les uns comme les autres donnent un enseignement ; ils avertissent des choses divines.

Il suffit de prêter aux artistes malhabiles des temps primitifs des intentions édifiantes et philosophiques. Et tout scandale disparaît. Bien davantage, plus l'aspect d'un « xoanon » sera bizarre et démodé, plus humble la matière dont il est façonné, plus il fournira aussi de commentaires originaux à l'esprit qui les cherche. Il faudra bien admettre que les images sont nécessaires. Ce n'est pas seulement sur le vêtement bigarré d'Isis qu'il est permis de lire les pouvoirs multiples de la divinité ², un sens très profond peut être aussi distingué en cette image de Zeus que l'on voyait en Crète : un pauvre Zeus qui n'avait pas d'oreilles, « attendu que le maître et le souverain des dieux ne doit écouter aucun mortel particulièrement. » ³ Libre aux penseurs plus subtils de s'improviser des symboles plus abstraits ; tels les Pythagoriciens qui choisissaient les leurs dans les figures de la géométrie. Mais la plupart des croyants verront mieux, pourvu qu'on la leur montre, une vérité plus proche dans les images qui furent créées pour eux ⁴.

Plutarque a du reste un faible pour les monuments primitifs de la religion grecque ⁵. C'est sans effort qu'il en relève la signification, laquelle n'est pas toujours d'ordre métaphysique. « Les Spartiates appellent *docana* leurs anciennes images des Dioscures. Ce sont deux pièces de bois parallèles jointes par deux traverses ; et leur union indivisible semble représenter parfaitement l'amour fraternel qui unit les dieux. » ⁶ Lorsqu'il voyait au bord des chemins de ces Hermès

1) Sur la comparaison entre ces deux sortes de symboles, voir aussi Philostrate, *Vit. Apoll. Tyan.*, IV, 19.

2) *de Is. et Os.*, 77 init.

3) *Loc. cit.*, 75 ; cf. le Zeus Triopas d'Argos, et l'interprétation symbolique donnée dans Pausanias de son aspect monstrueux : *Paus.*, II, 24, 4.

4) Exemples : *de Pyth. Orac.*, 12 ; *de Is. et Os.*, 75.

5) *De daedal. plat.*, fr. X.

6) *De frat. amore*, 1.

antiques, sans mains et sans pieds, ithyphalliques, Plutarque en donnait une touchante explication, visant toujours à ne pas permettre une idée dépréciative de la divinité : par ces étranges figures, dit-il, « on veut faire entendre qu'aux vieillards n'est demandée en aucune façon l'activité du corps, pourvu qu'ils aient celle de la raison, qui est leur attribut propre, et pourvu que cette raison soit féconde ¹ ».

Peut-être apprécie-t-il dans les plus modestes objets de culte la simplicité recommandée par son maître Platon en matière d'offrandes votives ? Peut-être songe-t-il que les plus anciennes d'entre les statues sont celles qui retiennent le mieux la piété du peuple ? En tout cas, nous ne trouvons pas chez lui l'éloge enthousiasmé des grandes idoles grecques, et ce n'est pas dans leur majesté qu'il cherche le plus volontiers la source des symboles. Est-ce qu'il trouvait inutile le grand luxe des temples ? On aurait peine à l'établir et plus encore à le croire. Mais il loue les anciens de ce « qu'ils ne voulaient pas entailler l'image d'un dieu dans la pierre, cette matière étant dure, résistante aux outils et inanimée, et de ce qu'ils considéraient l'or et l'argent comme les couleurs livides d'une terre stérile et corrompue. »

Ce qu'un « honnête homme » de ce temps pouvait croire et dire sur les images des dieux, Plutarque l'a cru et il l'a dit. Ayant émis des critiques et des doutes, il tient à ce qu'il n'en résulte aucun fâcheux effet. « C'est le fils d'un bon père. » Esprit plutôt large que nuancé, il était fait pour résumer les opinions moyennes. On peut donc supposer que nous avons ici, sur la question des statues consacrées, les idées d'un grand nombre de ses contemporains. Un dialogue certes, ou quelque traité précisément sur ce sujet, nous aurait été pré-

1) An seni resp. ger. sit, 28 in fine. Plutarque rencontre ici une explication courante chez les stoïciens. Cf. entre autres passages : Plut., *Amat.*, 13 in fine ; et Cornutus XVI, p. 68 (Osann), cité par Decharme, *Crit. des trad. relig. en Grèce*, p. 352. Voir aussi Chrysippe (von Arnim, *Stoïc. Vet.*, II, p. 1074 et 1072).

2) Platon, *Lois*, XII, 7.

cieux: le prêtre de Delphess'exprimant sur les représentations des dieux et la valeur qu'il faut leur accorder ! Par un mélange habilement dosé de foi sincère, de science toute neuve et de casuistique sacerdotale, cet opusculé enrichirait singulièrement notre connaissance de la religion grecque..... Néanmoins, j'ai peine à croire que Plutarque y serait plus clair que dans les courts fragments où il effleure le problème. Il n'était pas l'homme qualifié, vraiment, pour éviter à droite l'écueil de l'athéisme, et à gauche celui de la superstition. Comme tous les dévots, c'est devant la *statue* d'Asclépios qu'il attendait la guérison...

CHARLY CLERC.

QUESTIONS D'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE ET SYMBOLIQUE

VI

DIABLE TRIPRÔSOPE

Dans son « Histoire de Dieu », Didron reproduit, d'après une miniature française du xv^e siècle, une image de Satan, curieuse à plus d'un égard¹. Le diable, qui préside une assemblée de démons, assis enchaîné sur un trône, offre un assemblage de détails effrayants : corps velu, mains et pieds terminés par des griffes, genoux, sexe, seins ornés de têtes grimaçantes, articulation de l'épaule en gueule de dragon, tête triple avec trois cornes acérées de cerf. La main droite tient le sceptre, surmonté d'une tête de bovidé.

C'est, dit Didron, la Trinité diabolique : « L'âme peut connaître, désirer et faire le mal, tout comme elle peut apprendre, vouloir et accomplir le bien avec les facultés dont elle dispose... Le mal complet, le mal absolu dans l'homme, se présente donc sous trois faces correspondantes aux attributs de l'âme. Dans l'ordre surnaturel, dans l'ordre infini, Dieu est l'absolu du bien, et Satan est l'absolu du mal. Dieu est un en trois hypostases, Satan est un en trois personnes ou plutôt en trois figures. C'est ainsi que les théolo-

1) *Iconographie chrétienne, Histoire de Dieu*, 1843, p. 545, fig. 135. Cf. l'automate de Fontana (vers 1420), représentant un diable à 3 têtes et cornes de cerf comme celui de cette miniature. Feldhaus, *Die Technik*, s. v. Automat, p. 48, fig. 27. En 1543 serait né aux Pays-Bas un monstre avec deux têtes de singe aux mamelles, des yeux de chat sur le nombril, des têtes de chien aux coudes et sur les pieds. P. L. Jacob, *Curiosités des Sciences occultes*, 1862, p. 378. La ressemblance de ce monstre avec le diable de notre miniature est frappante, et c'est sans doute une image analogue qui a déterminé cette légende.

giens et les artistes du moyen âge ont compris et représenté la plénitude de la vertu et du vice. Des images montrent Dieu sous l'aspect d'un homme à trois visages, un pour chaque personne ; d'autres images montrent le diable sous l'apparence d'un être humain portant trois figures sur un tronc unique comme dans ce dessin »¹.

Laissant de côté la signification symbolique de ce diable horrifique, nous ne voulons que rechercher l'origine iconographique de ce type, et en analyser les différents éléments.

Que Satan soit velu, ait des griffes aux pieds et aux mains, rien d'étonnant à cela, et ce sont détails bien connus. L'articulation de l'épaule semble une gueule d'où sortent bras et avant-bras ? On pourrait rappeler des formes fantastiques analogues dans les initiales des manuscrits du haut moyen âge², ou les nombreuses représentations de l'enfer conçu sous l'aspect d'un monstre dévorant, dont la gueule laisse encore passer quelque jambe, quelque main³. Les masques humains qui ornent les genoux, connus par d'autres exemples figurés, et par les récits des sorciers, dérivent d'une croyance antique, mentionnée par Pline⁴. Le visage sur l'abdomen⁵, ou sur les reins⁶, est fréquemment donné aux démons dans

1) *Iconographie chrétienne, Histoire de Dieu*, p. 543 sq. Autres images analogues de Satan, *ibid.*, p. 544, fig. ; Maeterlinck, *Le genre satirique dans la peinture flamande* (2), p. 59, fig. 74.

2) Ex. Maeterlinck, *op. l.*, p. 22, pl. II ; Wright, *Histoire de la caricature* (2), p. 51, fig. 27, etc.

3) Sur le carnassier androphage gallo-romain, et les monuments du moyen âge qui semblent en dériver, cf. mon étude, *Études d'archéologie et d'art*, 1914, p. 9 sq. référ. (travaux de S. Reinach, H. Hubert, etc.).

4) Cf. *Rev. hist. des religions*, 1914, p. 143 note 1, référ. ; Blaignac, *Histoire de l'architecture sacrée*, p. 298, pl. LXXIV, et XXXVI.

5) *Ibid.*, p. 143 c) le visage dessiné sur le ventre. Cf. encore, Didron, *op. l.*, p. 283 ; Maeterlinck, *op. l.*, p. 67, fig. 90 ; Gillet, *Hist. artistique des ordres mendiants*, p. 168. Grylle, coq avec tête humaine sur le ventre, *Rev. arch.*, 1906, VII, p. 318, pl. II, 1.

6) *Rev. hist. des religions*, l. c. ; Le dévoilement prophylactique du corps, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1914, p. 52 sq. Cf. encore Maeterlinck, *op. l.*, p. 99, fig. 114 ; *Rev. arch.*, 1853, X, p. 649.

Peintures murales de l'église de Jumigny, Aisne, du xii^e siècle : diable avec un visage aux reins, dont il approche un objet allongé, qui est sans doute une

l'iconographie chrétienne. Diables avec masque humain ou bestial sur le ventre¹, avec masque au bas des reins, avec

trompette, *Rev. arch.*, 1860, II, p. 384, fig. Cf. dans le chant XXI de l'Enfer dantesque, le diable qui « avea del cul fatto trombetta », v. 139 ; sur les souvenirs plastiques dans l'œuvre de Dante, cf. Deonna, *Études d'archéologie et d'Art*, 1914, p. 9, 37 sq., ex. A en rapprocher encore sans doute l'image bien connue d'une pierre gravée antique, Wright, *op. l.*, p. 80, fig. 18 ; Maeterlinck, *op. l.*, p. 14, fig. 10 ; et diverses gravures modernes, Wright, *Hist. de la caricature sous la réforme*, p. 61, 66, fig. et p. 285, fig. (vignette de 1761).

1) La tête dessinée sur le ventre des diables, ou à la place du sexe, peut être humaine ou animale, comme celle qui orne les reins. Il y a lieu de rattacher ce type à toute une série de monuments tant anciens que modernes, où le phallus est anthropomorphisé ou animalisé. M. Wolters a savamment décrit et commenté, il y a quelques années, le curieux bronze de Baden, au Musée de Zurich, qui unit en un assemblage prophylactique divers éléments monstreux (Ein Apotropaion aus Baden im Aargau, *Bonner Jahrbucher*, 1909, p. 257 sq., pl. X-XI) et qui greffe une tête d'âne lubrique sur le phallus du démon (p. 259). L'auteur a cité à ce propos divers monuments où le phallus devient anthropomorphique, s'unit à un corps d'animal, ou se termine par une tête bestiale (p. 266, note 3), comme dans les bronzes connus d'Herculanum, où l'on voit un gladiateur avec un phallus léonin, et un Hermès au phallus-bélier (cf. encore sur ce monument, Saint-Non, *Voyage pittoresque à Naples et en Sicile*, 1829, atlas, pl. 135 ; Champfleury, *Histoire de la caricature antique*, p. 138-9). Le petit relief de Délos que j'ai interprété ailleurs (*Bulletin de correspondance hellénique*, 1906, p. 607 sq.), et qui a échappé à M. Wolters, répète ce dernier type, qui offre une grande analogie avec les diables du moyen âge, dont le sexe est remplacé par une tête de bouc. Rappelons qu'en Egypte, le phallus divin se termine parfois par une tête de lion, à cause, a-t-on dit, du rôle protecteur du lion, et de la confusion entre les sens du mot ma, eau et lion (Lefébure, *Rites égyptiens*, p. 57). On connaît aussi des phallus en forme de poisson (Vincent, *Canaan*, p. 168), animal dont le sens est souvent phallique (de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, II, p. 348, 359 ; I, p. 269 ; Senart, *Essai sur la légende de Bouddha* (2), p. 176, note 1 ; poisson, emblème de fécondité chez les Indiens de l'Amérique du Sud, Kunike, *Der Fisch als Fruchtbarkeitssymbol bei den Wild-Indianern Sud-Amerikas*, *Anthropos*, 1912, p. 206 sq.) Cf. aussi, dans ce sens, le poisson symbolique du christianisme, et la nombreuse littérature parue sur ce sujet. Enfin, M. A. Reinach cite une figurine d'époque copte, de Coptos, qui offre, à s'en fier à la description, une curieuse analogie avec l'apotropaion de Baden : « Silène entre les jambes duquel paraît une tête d'âne » (*Catalogue des antiquités recueillies dans les fouilles de Koptos*, 1913, p. 117).

Du reste, l'anthropomorphisation du phallus n'est pas spéciale à l'antiquité gréco-romaine ou égyptienne. On a trouvé en Palestine des phallus dont l'extrémité forme un visage humain (Vincent, *op. l.*, p. 168, référ.), comme dans l'Afrique occidentale (*L'Antropologie*, 1913, p. 422, 436, 451). Des figu-

têtes humaines simultanément aux reins et au ventre¹, ajoutant même à cette monstruosité des genoux anthropomorphiques² : autant de variantes qui ne sont pas produites par la seule fantaisie des imagiers du moyen âge, mais qui ont, comme maintes images diaboliques de l'iconographie chrétienne, leurs prototypes dans l'art antique³.

La tricéphalie n'a rien qui nous surprenne. Si elle est ici diabolique, l'art chrétien la donne toutefois fréquemment à la Trinité divine⁴, à Jésus sur les épaules de saint Christophe, quand il personnifie la Trinité⁵, au Temps, envisagé dans ses trois stades, présent, passé et futur⁶... Mais à toutes époques, et en tous pays, les êtres bicéphales, tricéphales,

rines gréco-romaines en forme de phallus humain à capuchon, rapprocher un détail de la légende bouddhique : un linga, emblème de Civa, pria Bouddha de le sauver de la destruction, et celui-ci le fit affubler d'une coiffure analogue à celle que portaient ses propres images (Goblet d'Alviella, *Croyances, rites, institutions*, I, p. 321.)

Peut-être n'est-ce pas sans motif que dans certaines figurines d'Héraklès, la tête de lion est disposée de façon à couvrir le sexe, tout comme la tête de bélier dans les diables du moyen âge. Roscher, *Lexikon*, s. v. Héraklès, p. 2150, 2156, fig. Cf. aussi cul de lampe du xv^e siècle, de la chapelle des Macchabées, Saint-Pierre, Genève : apôtre écrivant, accroupi ; une peau d'animal couvre le bas du corps, la tête passant entre les jambes, les pattes retombant de chaque côté (moulage au Musée de Genève, salle du Vieux Genève).

1) Ex. *Rev. arch.*, 1854, XI, p. 249, 624 ; Cahier, *Caractéristiques des Saints*, I, p. 308, fig. (tête de bouc aux reins).

2) Ex. le diable apparu à Abel de la Rue, « ayant devant l'estomac et devant les deux genoux comme des visages d'hommes », Bodin, *De la Démonomanie des sorciers*, éd. de 1587, procès d'Abel de la Rue, non paginé, en tête du volume. Monstre humain né en 1512 à Ravenne, avec un œil au genou, P. L. Jacob, *Curiosités des Sciences occultes*, 1862, p. 377.

3) C'est ce que j'ai montré ailleurs pour divers éléments que l'on retrouve dans l'image de ce Satan : genoux humains, ci-dessus, p. 80, note 4 ; visage au ventre, note 5 ; aux reins, note 6. Pour le processus général, cf. *Comment les idées et les monuments, leurs transcriptions matérielles, changent de sens...* dans *Études d'archéologie et d'art*, 1914, p. 1 sq.

4) Didron, *op. l.*, p. 575, 579-80 ; Maury, *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, p. 123, note 1.

5) Didron, *op. l.*, p. 581.

6) *Ibid.*, 546 sq., fig. 136. Cf. l'Idole du Soleil, à Alexandrie, qui, d'après Macrobe, *Saturn.*, I, 20, symbolisait avec ses trois têtes de lion, de loup, de chien, le présent, le passé et l'avenir, etc.

multicéphales, sont nombreux ¹, correspondant à des nuances de la même idée, celle de l'unité dans la diversité. Toutefois, dans l'image de Satan qui nous occupe, il semble que cette tricéphalie présente quelques traits spéciaux qui permettent de la rattacher à des prototypes connus.

Trois cornes de cerf se dressent sur le chef multiple de Satan. Ainsi le diable Léonhard, sous forme de bouc, avait trois cornes sur son crâne ², tout comme le taureau ou le sanglier divins des Gaulois ³, et il se pourrait que, suivant le processus connu, on ait ici la transformation d'un type divin en type démoniaque. La tricéphalie cornue de Satan pourrait se rattacher par la même voie à d'anciens motifs de l'art celtique, à la fois au tricéphale gaulois et au dieu Cernunnos, représenté comme personnage humain avec une ramure de cerf ⁴. Bien que la miniature ait été communiquée

1) On trouvera de multiples exemples dans mes articles : *Unité et diversité*, Rev. arch., 1914, I, p. 39 sq. ; *Études d'archéologie et d'art*, 1914, p. 11 sq. ; p. 47, note 11 ; *Bifrontes*, dans la Revue suisse d'Etnographie et d'Art comparé, 1914, p. 17 sq. ; *Quelques conventions primitives de l'art grec*, Rev. des études grecques, 1913, p. 1 sq. ; *Simultanéité et succession*, Revue d'Etnographie et de sociologie, 1913, p. 335 ; *A propos du Zeus Stratios*, Rev arch., 1913, II, p. 335 ; *Une erreur de dessin sur une coupe antique du Musée de Genève*, Rev. des études grecques, 1914, p. 63.

Ajoutons encore quelques exemples : *Tricéphales*, miniature du Scivias de sainte Hildegarde, la Sainteté avec trois têtes les unes à côté des autres, sur corps unique (xii^e siècle), *Mon. Piot*, 19, 1911, p. 113, fig. 24 ; femme tricéphale, fontaine de Rouen, représentant la Philosophie, avec ses trois parties, la Logique, la Physique, et la Métaphysique, Langlois, *Essais sur les danses des Morts*, I, p. 8 ; tête de mort à triple visage, saint Maclou, Rouen, *ibid.*, I, p. 48, fig. ; image triple de saint François Xavier, Deonna, *Études d'arch. et d'art*, p. 28, référ. ; Kabbale : « trois têtes sont taillées l'une dans l'autre, et l'une au-dessus de l'autre, et celle qui est au-dessus des deux autres est la tête des têtes et n'est pas une tête », cf. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, II, p. 473, note 4, etc.

2) Tableau de Spranger, xvi^e siècle, reproduit dans Collin de Plancy, *Dict. infernal* (6), 1863, frontispice, p. 154, 273, 404 ; cf. Deonna, *Études d'archéologie et d'art*, p. 10.

3) Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, p. 244, etc. Casques gaulois peut-être à trois cornes, *L'Anthropologie*, 1911, 22, p. 336, référ.

4) Pour S. Reinach, le dieu cornu des Gaulois serait l'ancêtre des diables cornus du moyen âge. *Rev. arch.*, 1907, 10, p. 169. Sur le dieu Cernunnos,

à Didron par Paulin Paris¹, et que celui-ci se soit occupé des tricéphales gaulois dans lesquels il croyait reconnaître l'imitation du Janus romain², je ne vois pas qu'il ait établi ce rapprochement, cependant assez plausible à mon avis³.

S'il existait un tricéphale cornu, une telle image serait fort semblable à celle de la miniature diabolique. On l'a cru, et certains admettent un Cernunnos de cette apparence⁴. Toutefois, M. S. Reinach fait observer, à propos du tricéphale d'Autun, que si les petits trous ont pu servir à l'insertion de cornes, il n'y a là qu'« une simple possibilité, rien de plus », et qu'on ne trouve pas un seul exemple de tricéphale cornu, que, plutôt, le dieu à trois visages et le dieu cornu répondent à des conceptions différentes⁵. Mais rien n'empêche d'admettre que notre miniature groupe des éléments empruntés à des types distincts.

On ne peut guère insister sur l'attitude de Satan qui trône en majesté, comme Cernunnos⁶ et souvent le tricéphale⁷. Demandons-nous plutôt pourquoi Satan porte des cornes de cerf? Elles sont ici emblème diabolique, alors qu'en général, dans l'iconographie chrétienne, le cerf est l'emblème des fidèles ou de J.-C.⁸, et cette différence de sens pourrait témoigner

réf. dans *Rev. des études anciennes*, 1907, p. 270 ; *Rev. des études grecques*, 1913, p. 351, note 5 ; *L'Anthropologie*, 1909, p. 201 sq. ; Reinach, *Cultes*, I, p. 49, 53, 71-2 ; Renel, *Les religions de la Gaule*, p. 266, Arbois de Jubainville, *Les dieux cornus gallo-romains dans la mythologie irlandaise*, *Rev. arch.*, 1908, II, p. 4 sq.

1) Didron, *op. l.*, p. 546, note.

2) Reinach, *Cultes*, III, p. 161.

3) Sur le tricéphale gaulois : cf. Reinach, *Cultes*, III, p. 161 sq., Mercure tricéphale ; de Witte, *Le dieu tricéphale gaulois*, *Rev. arch.*, 1875, 30, p. 283 sq. ; 1876, 33, p. 60 ; Renel, *op. l.*, p. 263 sq. ; Espérandieu, *Recueil de bas-reliefs*, V, 1913.

4) A. Reinach, *Rev. des études grecques*, 1913, p. 351, note 5.

5) *Cultes*, III, p. 167.

6) Cernunnos est accroupi dans l'attitude dite à tort « bouddhique ».

7) Ex. autel de Beaune, Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 317, fig. 43.

8) Cf. psaume XLI, 2 : Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum.

en faveur de la dérivation supposée, dans laquelle l'attribut jadis divin est devenu démoniaque¹. Notons que, dans la démonologie, un des diables, Furfur, qui, suivant le vieux Wier, a le titre de comte aux enfers, est un cerf ailé² à la queue enflammée³. Que le culte du cerf⁴ se soit maintenu en plein christianisme, et qu'il ait dégénéré en pratiques réprouvées comme diaboliques par l'Église, c'est ce dont témoigne une ancienne coutume condamnée par le Concile d'Auxerre : on se couvrait de peaux de cerfs et de biches le premier janvier et l'on portait en cérémonie des bois de cerfs sur les épaules⁵.

— Cerfs se désaltérant aux eaux des fleuves du paradis, mosaïques de Ste-Praxède, St-Clément, St-Jean-de-Latran, etc.

1) *Gaz. arch.*, 1877, p. 191; *Rev. arch.*, VI, 1849, p. 375; 1855, XII, p. 29; Cabier, *Caractéristiques des Saints*, I, p. 182 sq., 185, 187; Collin de Plancy, *Dict. critique des reliques*, 1821, I, p. 20, 23; légende bien connue de l'inimitié des cerfs pour les serpents, remontant à l'antiquité (Pline, *HN.*, XXVIII, 42; de Gubernatis, *Mytholog. zoolog.*, trad. Regnaud, II, 1874, p. 87 sq.; *Rec. d'arch. orientale*, IV, nos 17-21. Les cerfs mangeurs de serpents, etc.) devenue au moyen âge symbole de la lutte entre l'être divin et le diable (Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, 1911, p. 36, 83, 92; 383, Franklin, *La vie privée d'autrefois, Les animaux*, p. 84; *Rev. arch.*, 1849, VI, p. 375 sq.; Collin de Plancy, *Dict. infernal* (6), p. 519, etc.

2) Collin de Plancy, *Dict. infernal* (6), 1863, p. 290, s. v. Furfur.

3) Cf. aussi les sorciers en Espagne qui vont au sabbat sur un loup, portant une chandelle au bout de la queue, *ibid.*, p. 414, s. v. loup. On pourrait rapprocher ce détail du rite agraire consistant à attacher une torche enflammée à la queue de renards ou d'autres animaux, Reinach, *Cultes*, II, p. 116; IV, p. 158 (légende de Samson et autres parallèles; le singe Hanouman brûle Lanka avec sa queue allumée; le cheval solaire, qui lance le feu par la bouche et par la queue); de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, I, p. 254, 110, 112; *Rev. arch.*, 1869, 20, p. 337; Ovide, *Fastes*, IV, 681 sq.; *Rev. Tunisienne*, 1913, p. 574-5 (ne connaît pas les parallèles, et ignore le sens de ce rite). J'ai mis ce détail en relation avec le lotus solaire qui fleurit la queue de sphinx égyptiens, dont l'art gréco-romain nous a laissé maints exemples; *l'Homme préhistorique*, 1913, p. 316-7, où l'on trouvera encore d'autres références.

4) Losch, *Der Hirsch als Totenführer*, *Archiv. f. Religionswiss.*, 1899, II, p. 261.

5) « Non licet calendiis januarii vitulo aut cervulo facere, vel strenas diabolicas observare ». Cf. Rolland, *Faune populaire de la France*, I, p. 103. — « Les payens qui, ce premier jour de l'an, se déguisent avec des masques de cerf », cf. le Brun, *Hist. critique des pratiques superstitieuses* (2), 1750, II, p. 564.

Serait-ce aussi une survivance du culte gaulois du taureau, que l'ancien rite

Citons encore d'après une ancienne légende : un magicien, Lexilis, voulant se débarrasser de ceux qui le poursuivaient, fit un geste, et chaque soldat se trouva la tête engagée entre deux piquets, avec deux cornes de cerf qui l'empêchaient de se retirer¹.

Regardons le curieux sceptre de Satan, surmonté d'une tête de bovidé. Si le tricéphale gaulois tient un attribut animal, une tête de bélier, ou le serpent à tête de bélier, du moins le taureau paraît avec le cerf près du dieu à cornes de cerf², et cette « relation de voisinage entre le dieu cerf et le dieu taureau » semble se retrouver dans la miniature en question.

Ainsi, suffisamment d'analogies avec les monuments gaulois : tricéphalie, cornes de cerf, triplicité de ces cornes, relation entre le cerf et le taureau, permettent de supposer avec

superstitieux de s'asseoir la nuit des calendes de janvier sur une peau de taureau, à la tête de deux chemins, pour deviner ce qui se passerait dans l'année ! *Ibid.*, p. 562.

Pour Maass, les mascarades où figuraient des *cervuli*, usage païen condamné, seraient une survivance du mythe d'Actéon, *Oesterr. Jahreshefte*, 1907, p. 85 sq. S. Reinach conteste cette hypothèse, *Rev. arch.*, 1907, 10, p. 169.

1) Cf. Collin de Plancy, *op. l.*, p. 427, s. v. Magie.

Diabolique ou ridicule, les deux sens sont voisins, car l'on se moque aisément par fanfaronade, de ce que l'on craint : combien n'a-t-on pas ridiculisé le diable au moyen âge ! On pourrait donc rattacher encore à cette série l'emblème bien connu des maris trompés, la ramure de cerf, qui les apparenterait aux vieux dieux gaulois ; ce n'est pas d'aujourd'hui en effet que la malice populaire en affuble le front humain. Sous Louis XIV, dans un grand bal masqué, un seigneur qui s'était laissé persuader de garnir son front de la sorte, dut se repentir de sa naïveté ; cf. Champfleury, *Hist. de la caricature sous la Réforme et la Ligue*, p. 223. Si le cerf a été mis en relation avec la vie sexuelle, c'est peut être parce que des traditions bizarres insistent sur son rôle générateur. On croyait que, chez cet animal, l'organe de la génération tombait chaque année, comme les bois, cf. Collin de Plancy, *op. l.*, p. 151, s. v. cerf ; d'après Pline déjà, les cerfs, pour l'accouplement, passent successivement à plusieurs femelles, puis reviennent à la première, *Hist. nat.*, X, 83. Cf. le cornard, comme bouc cornu, de Gubernatis, *op. l.*, I, p. 454. « Orphée, en son petit traicté des pierres, enjoint à l'espoux de porter de la corne de cerf, et par ce moyen il lui promet une perpétuelle concorde avec son espouse ». Cf. Wecker, *Les secrets et merveilles de nature* (2), Rouen, 1651, p. 105.

2) S. Reinach, *Cultes*, III, p. 178 ; *Rev. arch.*, 1911, I, p. 65.

quelque raison la dérivation antique de ce type diabolique, que confirme la présence des têtes supplémentaires aux genoux et au sexe, dont l'origine a été étudiée ailleurs.

VII

LA MÂCHOIRE DU SERPENT DE PLATÉES.

L'histoire de l'ex-voto de Platées, emmené à Constantinople et érigé sur la place de l'Hippodrome, a été retracée par MM. Déthier et Mordtmann¹. Il suffit de rappeler ici que s'il ne subsiste plus aujourd'hui que la mâchoire d'une des trois têtes, conservée au Musée de Constantinople², la colonne serpentine demeura longtemps à peu près intacte, ainsi qu'en témoignent les dessins des xvi-xvii^e siècles³.

La rupture des têtes qui étaient situées à une très grande hauteur, même après que la place de l'Atmeidan eut été exhaussée en 1630, et que la colonne eut été à moitié ensevelie, fut intentionnelle, et selon toute apparence, déterminée par les croyances superstitieuses attachées à ce monument. Si l'on se reporte aux textes qui font allusion à cet événement, on ne saurait négliger un petit détail indiqué dans le curieux ouvrage de Jacques Gaffarel, au xvii^e siècle, donc

1) *Épigraphik von Byzantion, Denkschriften d. phil. hist. Klass. d. Wiener Akad.*, XIII, 1862; Frick, *Jahrbuch f. Philologie*, 1862, Supplementband, III, p. 487; Fabricius, *Arch. Jahrbuch*, 1886, p. 176 sq.

Sur la colonne serpentine, cf. encore Furtwaengler, *Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. zu Munchen*, 1904, p. 413 sq.; Birt, *Buchwesen und Bauwesen, Traiansäule und delphische Schlangensäule*, *Rhein. Mus. f. Philol.* 1908, p. 39 sq.; Overbeck, *Griech. Plastik* (4), I, p. 292, note 99, référ., etc.

2) Reproduite par Déthier-Mordtmann, *op. l.*, fig. 17; cf. Lechat, *Université de Lyon, Collection de moulages*, 1911, p. 199, n° 958.

3) Les têtes furent conservées jusqu'à la fin du xvii^e siècle. Cf. entre autres Tournefort : « On dit que le sultan Mourat avait cassé la tête à un de ces serpents. La colonne fut renversée, et les deux autres cassées en 1700, après la paix de Carlowitz. On ne sait pas ce qu'elles sont devenues ». Cf. *Rev. arch.*, 1866, 18, p. 243 sq.

avant la destruction complète des trois têtes¹. Rappelant la vertu sympathique qui unit les êtres vivants à leurs images, il cite le serpent d'airain de Constantinople « en Hippodromos », et s'exprime ainsi : « On dit aussi qu'après que Mohammed Second se fut saisi de Constantinople, la rupture de la mâchoire inférieure d'un serpent de bronze fut la cause de la naissance de serpents en ce terroir. Tant il est vrai que ces talismans ont la puissance de destourner beaucoup d'incommodités qui affligent les hommes »². Il s'agit évidemment de l'ex-voto delphique, qui avait pris une valeur magique³, comme maintes autres œuvres antiques de Constantinople⁴, d'autant plus facilement que cette image se prêtait, par son apparence, au double symbolisme chrétien, pour qui le serpent représente aussi bien Jésus-Christ⁵ que le diable. Rappelons qu'on vénérât à Milan, dans la basilique de Saint-Ambroise, un serpent de bronze rapporté de Constantinople par l'archevêque Arnolphe en 1001, jusqu'à ce que saint Charles Borromée eut fait cesser la superstition attachée à ce serpent de Moïse, qui, disait-on, devait siffler quand viendrait la fin

1) *Curiositez inouyes sur la sculpture talismanique des Persans, l'horoscope des patriarches et la lecture des étoiles*, paru en 1629. J'ai indiqué ailleurs l'intérêt de ce volume pour l'histoire de l'art, *Un précurseur de la théorie actuelle des origines de l'art*, Isis, 1914, p. 655 sq.

2) Éd. de 1650, p. 112, 120.

3) « A côté se trouve une colonne de bronze (composée) de trois têtes d'aspics réunies. Le venin des serpents y est scellé, et si quelqu'un dans l'intérieur de la ville est mordu par un serpent, il lui suffit d'y toucher pour être guéri ». *Vie et pèlerinage du diacre Zosime (1419-1421)*. « Ces serpents se retournent trois fois par an, quand le soleil entre dans le solstice d'été ou dans celui de l'hiver, ou quand l'année est bissextile ». *Description de Constantinople par un anonyme (1424-1453)*.

4) Nicéas raconte que l'empereur Manuel faisait dépendre le sort de ses armes de statues de bronze représentant des femmes, qui étaient sur la place de Constantinople, et Zonnaras, Philon de Byzance rapportent des traits analogues.

5) Le symbolisme du serpent d'airain est bien connu, conforme à la prophétie : « Comme Moïse a élevé le serpent d'airain dans le désert, ainsi il faut que le Fils de l'Homme soit élevé ». Cf. Martin-Cahier, *Monographie de la cathédrale de Bourges*, I, p. 72 sq.; *Rev. de l'art chrétien*, 35, 1885, p. 145, etc.

du monde, et qui faisait passer les vers des enfants¹. Rien d'étonnant que le serpent de Platées ait été assimilé au serpent sauveur qui, lui aussi, non seulement guérissait les blessés tournant leurs regards vers lui², mais tuait les reptiles dévastateurs du pays : c'est du moins ce que nous affirme Suger, et c'est pourquoi l'on aperçoit parfois, sur les vitraux des ^{xn-xiii} siècles, de petits reptiles expirant au pied de la colonne du serpent d'airain³.

Mais le sens diabolique du serpent est plus usité que son sens divin, et c'est lui qui fut vraisemblablement la cause de la destruction des têtes de l'ex-voto platéen. Sinon, pourquoi la mâchoire inférieure aurait-elle été rompue, comme le dit Gaffarel? Ce détail est très compréhensible si l'on songe que l'on croyait agir en bon croyant en mutilant les effigies diaboliques, pensant, toujours par l'effet de la vertu sympathique, nuire au diable lui-même. Ses images ne sont-elles pas souvent lacérées sur les miniatures du moyen âge⁴? Ne l'enchaîne-t-on pas, ne lui fait-on pas subir maintes avanies en peinture? Or la mâchoire du monstre est redoutable, et il la faut enchaîner ou briser. « L'hameçon te rendra-t-il maître du Léviathan, dit Dieu à Job?... Feras-tu passer un anneau dans ses narines, ou pénétrer un cercle au travers de sa mâchoire?⁵ » Images que l'art chrétien n'a pas manqué de transcrire littéralement, en figurant le monstre diabolique pêché par l'hameçon de la croix divine, ou avec un anneau lui traversant la mâchoire⁶. Dans le Scivias de Sainte Hildegarde, du ^{xii} siècle, l'Incarnation a enchaîné le reptile, lui a écrasé la tête, et brisé la mâchoire gauche⁷. Si la supersti-

1) Cf. de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, II, p. 440, note 1; P. Gauthiez, *Milan*, 1905, p. 18.

2) Nombres, XXI, 8.

3) Martin-Cahier, *Monographie de la cathédrale de Bourges*, I, p. 126, note 1.

4) Ex. *Mon. Piot*, 19, 1911, p. 115, note 3.

5) Job, XL, 20-1.

6) Martin-Cahier, *op.*, I, p. 137-8, référ.

7) *Mon. Piot*, 19, 1911, p. 96. Cf. encore, p. 106.

tion a fait subir le même sort au serpent de Constantinople, ce fut donc sans doute dans la même intention.

VIII

A BÉCHEVET

M. Lalanne a publié en 1911¹ un relief de l'époque solutréenne qu'il avait découvert à Laussel, en Dordogne², et dont la représentation curieuse a intrigué à bon droit les préhistoriens. Sur cette dalle de calcaire, on distingue deux personnages « représentés couchés sur le dos et dans une position opposée l'un à l'autre », leurs membres étant enchevêtrés de telle sorte qu'ils paraissent ne former qu'un seul être, et que la tête de l'un réponde aux pieds de l'autre. MM. Lalanne, Breuil, Boule, Cartailhac ont songé soit à une scène d'enfantement, soit à une scène de coït. Toutefois, ils avouent que la première hypothèse ne leur paraît pas très plausible, étant données les trop grandes dimensions de celui qui devrait être l'enfant naissant, et ils préférèrent s'en tenir à la seconde.

Celle-ci n'a en elle-même rien d'invraisemblable, et les monuments de cette époque témoignent suffisamment du désir qu'avait l'artiste d'insister sur les caractères de la fécondité humaine, en exagérant les formes spécifiques de la femme³, en lui donnant la corne d'abondance⁴, en la

1) *L'Anthropologie*, 1911, p. 257 sq., fig.; Reinach, *Répert. de l'art quaternaire*, p. 120.

2) Sur les autres reliefs de Laussel, *Rev. arch.*, 1913, II, p. 112, sq. A propos d'un bas relief de Laussel (réf.); Mehringer, *Wörter und Sachen*, 1913, p. 162 sq.

3) La stéatopygie, que certains croient encore être la reproduction fidèle de traits ethniques, n'est dans l'art paléolithique, comme dans l'art ultérieur, qu'une convention esthétique, une accentuation des formes féminines. Cf. *Rev. arch.*, 1913, II, p. 112, réf.; *Art et réalité*, *Rev. arch.*; *Les mensonges de l'art*, Revue d'Ethnographie et de Sociologie, pour paraître. C'est l'opinion de MM. Déchelette, Jullian (*Rev. des études anciennes*, 1914, p. 382), Mehringer (*l. c.*), etc.

4) La « Femme à la corne » de Laussel est l'ancêtre des Abondances de

montrant enceinte, en dessinant des hommes ithyphalliques, en sculptant des phallus isolés¹, ou, pour augmenter leur vertu génératrice, redoublés². Et il est surperflu d'insister sur la vertu efficiente de l'acte vénérien, partout considéré comme prophylactique, guérisseur, usité comme rite symbolique d'union, d'initiation³, ou de rappeler que bien des actes dont le caractère obscène seul subsista plus tard, furent à l'origine des actes propices et magiques⁴.

Toutefois, je ne pense pas, comme M. Lalanne, qu'« il n'y a que deux hypothèses possibles ». La position des deux acteurs n'est guère favorable à l'accomplissement de leur désir, et il ne suffit pas, pour écarter cet argument, d'invoquer l'impéritie du sculpteur. M. Lalanne prétend que « les scènes d'accouplement sont représentées avec cette position sur certains vases de l'antiquité décorés de sculptures ». Assurément les scènes les plus réalistes ne manquent pas dans l'art antique⁵, mais je n'en connais point qui puisse être comparée à celle-ci. Et pourtant, nombreuses sont les variantes dans l'attitude des couples⁶.

l'âge classique, *Rev. arch.*, 1913, II, p. 112 sq. M. Jullian, *Rev. des études anciennes*, 1914, p. 346, le croit aussi. M. Mehringer (*l. c.*) insiste sur le côté prophylactique de cette image.

1) Didon, *Compte rendu du XIV^e Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques*, 1913, I, p. 343; Cf. Montandon, *L'homme préhistorique*, 1913, p. 337 sq.

2) Reinach, *Répert. de l'art quaternaire*, p. 82.

3) J'ai donné maintes références dans *Etudes d'archéologie et d'art*, Genève, 1914, p. 22.

4) Reinach, *Cultes mythes et religions*, IV, p. 116 sq.; Deonna, *Etudes d'archéologie et d'art*, *l. c.*

5) Une des plus anciennes scènes d'accouplement serait celle qui est figurée sur un couvercle de boîte de l'Égypte préhistorique, sans doute dans une intention magique, Capart, *Les débuts de l'art en Égypte*, p. 124. Cf. peinture égyptienne avec animaux, *Gaz. archéolog.*, 1879, p. 81, fig. (d'une époque beaucoup plus récente).

6) Ex. position normale, œnochoé étrusque du VI^e siècle, Reinach, *Répert.*, *dès vases peints*, I, p. 345; la belle coupe d'Orvieto, Hartwig, *Meisterschalen*; « coitus a tergo », amphore tyrrhénienne, *Strena Helbigiana*, p. 63, 64, et nombreuses lampes romaines. Cf. Roux-Barré, *Herculanum et Pompéi*, VIII (Musée secret), etc.

*
* *

Les deux êtres humains ne forment qu'un tout, et s'opposent symétriquement : si donc l'on retourne la dalle, de façon que le haut devienne le bas, l'image reste identique. Il semble que les artistes paléolithiques aient connu ces curieuses combinaisons. C'est une statuette de cygne, publiée par Piette : « selon que l'on tient la statuette d'une façon ou d'une autre, le ventre devient le dos ou le dos devient ventre, et tantôt l'animal paraît avoir les ailes déployées, tantôt les avoir au repos¹ ». Ce n'est toutefois pas sans quelque hésitation que je signale ce monument, dont les contours imprécis laissent libre jeu à l'imagination du spectateur, et nous ne devons pas oublier, en présence de ce cygne soi-disant à trois têtes, que certains monstres de l'art paléolithique ont dû perdre ce qualificatif après un examen plus minutieux : le sphinx² n'est-il pas plutôt un coq de bruyère³? Mais, sur des os de Gourdan et de Brassempouy⁴, deux têtes de ruminants, adossées⁵, sont disposées en sens inverse, et « que l'on tienne la côte par en haut ou par en bas, on voit toujours une tête dans sa position naturelle ».

*
* *

On peut songer maintenant à certains motifs de l'art classique, tels qu'on les voit entre autres sur des pierres gravées dites gnostiques. L'artiste, voulant unir en un ensemble des éléments divers, et sans doute figurer matériellement l'idée

1) *L'Anthropologie*, 1894, p. 139-40, fig., 10-10a; 1904, p. 167.

2) *Ibid.*, 1904, p. 167; Cartailhac, *La France préhistorique*, 1889, p. 70, etc.

3) *L'Anthropologie*, 1912, p. 303.

4) Gourdan : *Ibid.*, 1904, p. 165, fig. 59, 169; Reinach, *Répert. de l'art quaternaire*, p. 88. Brassempouy et Piette, *L'Anthropologie*, 1897, 8, p. 172, fig. 6. Dans la grotte de Niaux, deux flèches sont tracées en sens inverse l'une de l'autre, la première ayant la pointe tournée en l'air, la seconde en bas (*Ibid.*, 1908, 19, p. 38, fig. 23).

5) Ce détail, on le verra plus loin, n'est pas sans importance.

abstraite de la diversité dans l'unité, a fondu en plusieurs têtes un visage unique et leur a donné des traits communs, qui sont ou les yeux ou la bouche, suivant qu'elles sont accolées par le front ou par le bas du visage, c'est-à-dire suivant qu'elles se regardent mutuellement ou se détournent l'une de l'autre¹. Ce procédé, on le sait, a subsisté dans l'art moderne, dans mainte image amusante ou caricaturale.

Dans le relief de Laussel, il ne s'agit point de deux têtes seulement, mais de deux corps, plus ou moins complets². Il n'est pas nécessaire, pour trouver l'équivalent de cette représentation, de quitter les régions qui furent plus tard la France, et de l'aller demander très loin. Et si l'on en rencontre d'analogues, dans les mêmes contrées, n'est-ce pas un argument pour les rattacher à l'image paléolithique, sinon par la filiation historique (étant donné l'immense espace chronologique qui les sépare), du moins par la filiation spirituelle, c'est-à-dire par l'idée semblable qui leur a donné naissance aux uns et aux autres³ ?

*
* *

Les personnages sont disposés *tête-bêche*. Ce mot, dit le dictionnaire, « se dit de deux personnes, de deux choses posées, couchées, de manière que la tête de l'une réponde aux pieds de l'autre⁴ », et cette locution vieillie n'est qu'un

1) Cf. *Rev. arch.*, 1914, I, p. 44 sq.; Deonna, *Etudes d'archéologie et d'art*, 1914, p. 28; *Revue Suisse d'ethnographie et d'art comparé*, 1914, p. 20.

2) Du second personnage en effet (celui qui sur la gravure a la tête en bas), « seul le buste est nettement sculpté, le reste du corps disparaissant sous le corps de la femme », *L'Anthropologie*, 1911, p. 258.

3) C'est ce que j'ai montré pour la « femme à la corne » de Laussel, et M. C. Jullian, qui veut bien me donner son approbation, s'exprime ainsi : « La femme de Laussel et son compagnon l'archer s'expliquent mieux par les habitudes de l'art européen que par l'ethnographie comparée. C'est une thèse qui nous est également chère... » *Rev. des études anciennes*, 1914, p. 346.

4) Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, s. v. Béchevet; Hatzfeld-Darmesteter, *Dict. général de la langue française*, s. v. Béchevet, Tête bêche; Littré, *Dict. de la langue française*, s. v. Tête bêche, et supplément, s. v. Béchevet.



pléonasme pour *béchevet*, « qui a deux têtes (de *bis*, double, et *chef*, *chevet*, tête), employé tout seul au xvi^e siècle. Il y avait des lits à béchevet, soit à double chevet, l'un aux pieds, l'autre à la tête, et l'on couchait à béchevet, les pieds de l'un contre la tête de l'autre. En charpenterie, on place à béchevet » les poutres accolées l'une à l'autre par leurs extrémités taillées en biseaux allongés ». *Bécheviter*, en papeterie, signifie « classer tête-bêche les feuilles de papier que l'on vient de couper ».

Cette position était usitée dans les jeux des enfants, et Rabelais la mentionne dans l'énumération des jeux de Gargantua¹. On faisait deviner si deux épingles cachées dans la main étaient à contresens, la tête de l'une accolée à la pointe de l'autre, ou dans le même sens². Mais les enfants pouvaient se placer eux-mêmes aussi tête contre jambes³. Si l'on songe que la plupart des jeux puérils se rattachent à d'anciennes formules et d'anciens rites oubliés, on pourra supposer que cette posture avait à l'origine une tout autre signification.

Le passage suivant d'Agrippa d'Aubigné semble l'indiquer pour le xvi^e siècle encore : « Là-dessus furent envoyés les cardinaux du Perron et Ossat, lesquels s'étant traînés de genoux, se couchèrent de leur long la face en bas, et, comme on dit, à bé-chevet »⁴. Auraient-ils humilié à ce point leur dignité cardinalice, si cette posture n'était qu'amusante et grotesque ? En certaines contrées, elle possède une vertu prophylactique, et sur un talisman bouddhique « on aperçoit les têtes, les bras, et les pieds d'un homme et d'une femme, béchevés, les bras de l'un liés aux pieds de

1) I, 22.

2) *Œuvres de Maître François Rabelais*, Amsterdam, 1711, I, p. 150 ; ed. de Burgaud Des Marets et Rathery (2), 1870, I, p. 169, note 4.

3) Nouveau Larousse illustré, « Tête bêche : nom d'un jeu d'enfants, dans lequel les joueurs se placent tête-bêche (ou à tête-bêche), de façon que les pieds de l'un correspondent à la tête de l'autre ».

4) *Hist. universelle*, éd. de Ruble, publiée par la Société de l'Histoire de France, 1897, IX, p. 230 (livre XIV, chap. XXVI, soit livre IV du tome III des

l'autre avec des chaînes »¹. On admet généralement que les représentations de l'art paléolithique ont une valeur magique : il est donc vraisemblable de l'attribuer aux personnages béchevés du relief de Laussel.

Regardons encore quelques monuments. On sait que l'art du moyen âge a multiplié, dans les cathédrales, les images grotesques, dont beaucoup ne sont que les survivances d'anciens types qui, de divins, sont devenus diaboliques, de sérieux sont tombés dans le grotesque², ou qui se rattachent à l'antiquité classique par l'intermédiaire de tissus, d'ivoires, que copiaient les imagiers. Un commentateur de Rabelais remarque avec raison³ à propos du chapitre des jeux de Gargantua : « On nous signale aussi plusieurs de ces jeux mis en action dans des stalles de la cathédrale de Rouen, dans diverses sculptures et verrières de Champeaux... » En effet, on rencontre fréquemment ces personnages tête-bêche, dont l'exemple le plus complexe semble bien être celui de Rouen : « de quelque côté que l'on retourne le rectangle dans lequel

éd. de 1620 et 1626). Il s'agit des cérémonies organisées pour la réconciliation du pape Clément VIII avec Henri IV en 1595 :

« Autant à regret que Clément accepta cette paix, il reçut Henri IV à réconciliation, par les cérémonies curieusement inventées à cette occasion. C'est qu'il fut dressé un haut échafaud en place publique à Rome. La-dessus furent envoyés les cardinaux Du Perron et Ossat, lesquels s'étant traînés de genoux, se couchèrent de leur long la face en bas, et comme on dit, à béchevet.... Ces cérémonies s'interprétèrent diversement, selon les connaissances et passions des religions...

1) *Mélusine*, IX, 1898-9, p. 201. L'une des tombes néolithiques de Czernosek contenait les squelettes de deux chiens couchés tête-bêche, de Weinzierl, *Die neolitische Ansiedlung bei Gross-Czernosek*, Mitt. d. Anthropol. Gesell. in Wien, XXVII, 1897, n. 2; cf. *L'Anthropologie*, 1898, X, p. 441. — Pierre de l'Etoile dans ses *mémoires*, décrit une gravure italienne de 1575. « Deux jumeaux tête-bêche, et attachés l'un à l'autre par le bas du tronc, ne formant qu'un seul corps, avec un seul nombril, indiquant le point de réunion des deux sujets, seraient nés à Venise. Cf. Rivière, *Assoc. française pour l'avancement des sciences*, 1910, Toulouse, p. 352.

2) Cf. mon article, *Comment les idées et les monuments changent de sens*, *Etudes d'archéologie et d'art*, 1914, p. 1 sq. (nombreux ex.).

3) Burgaud Des Marets et Rathery, I, p. 165, note 2.

sont inscrits ces deux personnages tête-bêche, on retrouve toujours deux corps, dans la même situation respective¹ ». En général, ce sont deux êtres mêlant si étroitement leurs corps qu'il est difficile de discerner la part de chacun dans la composition de ce monstre à deux têtes opposées et à quatre membres², que connaît déjà l'art paléolithique.

En résumé, pour ce qui concerne le relief de Laussel, je crois qu'on peut délibérément écarter les hypothèses médicales de coït ou d'accouchement, et reconnaître tout simplement deux personnages, dont l'un est féminin, placés tête-bêche, sans doute dans une intention prophylactique.

*
* *

On peut se demander, sans trop vouloir préciser toutefois, quelles furent les idées du sculpteur paléolithique, et comment cette posture tête-bêche peut avoir cette vertu.

Ces personnages aux têtes qui s'opposent symétriquement trouvent de proches parents dans les nombreuses représentations antiques qui accolent deux objets, deux protomés d'animaux, en les tournant en sens inverse³ au lieu de les tourner dans le même sens, comme c'est le cas ici. L'art paléolithique connaît ces protomés adossées⁴, même le phallus redoublé⁵, tout comme l'Egypte préhistorique⁶, pharaonique⁷, et d'autres arts de l'Europe de l'âge du bronze ou

1) *Rev. arch.*, 1905, VI, p. 407 ; Wright, *Histoire de la caricature* (2), p. 147, fig. 106.

2) *Rev. hist. des religions*, 1914, I, p. 205, ex.

3) Reinach, *L'Anthropologie*, 1895, p. 669 ; *Rev. hist. des religions*, 1913, LXVII, p. 229, LXVIII, p. 256 ; Deonna, *Etudes d'arch. et d'art*, p. 34, référ.

4) Reinach, *Répert. de l'art quaternaire*, p. 103 ; Munro, *Palaeolithic Man*, pl. XX ; Spearing, *The Childhood of art*, p. 51, fig. 29.

5) Ci-dessus, p. 137.

6) Capart, *Les débuts de l'art en Egypte*, p. 188. (Cf. les palettes nombreuses de l'Egypte préhistorique.)

7) Serpent à têtes opposées. Cf. Deonna, *Etudes d'arch. et d'art*, p. 20 sq. *L'amphisbène*. Sur cet animal étrange, à l'existence réelle duquel croyaient les

d'époque ultérieure¹. On a mentionné plus haut l'os de Gourdan, où deux têtes de ruminants sont adossées; on notera qu'elles ne sont point tournées dans le même sens, mais en sens inverse, ce qui rattache, avons-nous vu, plus étroitement encore cette pièce au relief de Laussel². Dans cette série, en substituant aux éléments animaux la tête humaine, on obtient les nombreuses représentations d'êtres aux têtes opposées, bicéphales ou multicéphales, que l'on rencontre partout, aussi bien dans l'antiquité que dans les temps modernes, parce que l'idée dont ils sont la transcription est très simple³. Qu'il s'agisse d'un objet inanimé, de l'animal ou de l'homme, il faut en multiplier la puissance par la multiplication matérielle de l'organe⁴, ou encore, d'une façon plus précise, donner à l'être unique ainsi obtenu des natures, des fonctions multiples, symbolisées chacune par un des éléments qui entrent en composition, ou bien lui permettre de faire rayonner sa force tout autour de lui, en avant comme en arrière (bifrontes), même sur les côtés (tricéphales, quadricéphales). Au point de vue figuré, cette union des éléments divers peut être plus ou moins parfaite; les corps humains peuvent être distincts et simplement adossés

anciens, et que les modernes identifient avec une espèce de serpent, cf. encore Boissier, *Notes d'assyriologie*; *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1900. En Chypre, croyance à un serpent à deux têtes, *Rev. arch.*, 1888, II, p. 80.

Sur un relief égyptien du Caire, de basse époque, deux sphinx, accolés par leur avant-train, marchent sur le serpent aux deux têtes opposées, *Rev. arch.*, 1905, V, p. 173, fig. 4.

1) Nombreux exemples dans Reinach, *l. c.*, etc.

2) Ci-dessus, p. 138.

3) J'ai étudié en détail ailleurs ces êtres bicéphales et multicéphales, et n'insiste pas ici sur ce curieux motif. Cf. *Quelques conventions primitives de l'art grec*, *Rev. des études grecques*, 1913, p. 1 sq.; *Une erreur de dessin sur une coupe antique du Musée de Genève*, *ibid.*, 1914, p. 63; *Unité et diversité*, *Rev. arch.*, 1914, I, p. 39 sq.; *Simultanéité et succession*, *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, 1913, p. 335; *A propos du Zeus Stratios*, *Rev. arch.*, 1913, II, p. 335, I; *Bifrontes*, *Etudes d'archéologie et d'art*, 1914, p. 11, 47; *Bifrontes*, *Revue suisse d'ethnographie et d'art comparé*, 1914, p. 17 sq.

4) N'oublions cependant pas le redoublement purement ornemental du motif, inspiré par le principe du rythme, de la symétrie.

les uns contre les autres, ou bien une tête multiple surmonte un corps unique, ou encore, dans un stade de fusion logiquement plus avancé, sinon chronologiquement, les trois têtes du tricéphale gaulois et chrétien se fondent en un seul visage¹. Voilà, ce me semble, une des notions qui a donné naissance aux personnages béchevés du relief de Laussel, et à ceux de l'art ultérieur que nous lui avons rattachés².

*
* *

Une autre notion est celle de l'inversion : l'un des personnages du relief de Laussel répète symétriquement l'autre, mais en sens inverse. On sait que c'est un procédé très humain, et par conséquent très général, que d'inverser une formule pour en obtenir l'effet contraire, pour défaire ce qui a été fait³. L'histoire de la magie et de la prophylaxie en fournit des exemples très nombreux, où tous les gestes se font à l'inverse, où l'on prend le contre-pied de l'usage normal⁴. En art figuré, il suffit de renverser l'image, de la tracer

1) Sur ces tricéphales, ci-dessus, p. 125 sq.

2) Ci-dessus, p. 140.

3) Sébillot, *Le Folk-lore de la France*, II, p. 18; Deonna, *Etudes d'arch. et d'art*, p. 12, note 4; E. Reclus, *Les primitifs de l'Australie*, p. 275; *Rev. des études grecques*, 1914, p. 64, note 2; Goblet d'Alviella, *Croyances, rites, institutions*, I, p. 10.

4) Circumambulation à rebours, en sens inverse de la marche du soleil, Goblet d'Alviella, *l. c.*; Scott, *Hist. de la démonologie et de la sorcellerie*, trad. Defauconpret, 1832, II, p. 156; rhombe (Collin de Plancy, *Dict. infernal* (6), 1863, p. 581, s. v. Rhombos), roue solaire, svastika, triscèle, tournés à gauche ou à droite (Harrison, *Thémis*, p. 526). Dans les conjurations, pater récité à rebours, *Mélusine*, V, 1890-1, p. 1, 4-5; messe, signe de croix à rebours, du sabbat, ex. Lorédan, *Un grand procès de sorcellerie au xvii^e siècle*, 1912, p. 279, 425; comme dans les Saturnales antiques, au moyen âge, dans les fêtes des Fous, tout l'ordre était inversé : les enfants de chœur servaient la messe, les prêtres étaient enfants de chœur, on tenait le livre de messe tête en bas, cf. Cabanès, *Mœurs intimes du passé*, III, p. 134, 146, 161. Tresser une corde à l'envers, pour guérir un animal, en Ecosse, Cabanès-Barraud, *Remèdes de bonne femme*, p. 232, note 1; en Norvège, atteler à rebours, la tête à la place de la queue, le cheval qui doit porter le mort, Reclus, *Croyances populaires*, p. 36; faire sortir l'animal à reculons de l'étable pour le préserver des

en sens opposé, pour exprimer la notion contraire¹. Et c'est ainsi que naquirent ces curieuses images de l'antiquité et des temps modernes, prophylactiques et démoniaques, dont les membres sont disposés à rebours les uns par rapport aux autres, qui ont une tête regardant derrière, des pieds retournés, des bras dirigés dans le dos², images auxquelles s'apparentent les diables du moyen âge, avec une tête tracée

maléfices, Sébillot, *Le Folk-lore de France*, III, p. 87, 111, comme Hermès fit pour les bœufs qu'il avait volés. Porter les vêtements à l'envers, pour conjurer les maléfices, tout comme le bon roi Dagobert, Sébillot, *Folk-lore*, p. 335; Scott, *op. l.*, I, p. 229, 230; Roessler, *L'art celtique avant et après Colomban*, p. 32. « On est accoutumé, lorsque la mer est en tourmente, de tourner la poupe du costé ou estoit la proue », Wier, *Hist., disputes et discours des illusions et impostures des diables*, éd. de 1579, p. 258; dans la légende du Hollandais volant, le vaisseau maléficié commence à marcher à reculons, Collin de Plancy, *op. l.*, p. 697, s. v. Voltigeur hollandais.

Comme punition, les sorciers étaient promenés sur un âne, leur tête tournée du côté de la queue de l'animal, Collin de Plancy, *op. l.*, p. 490, s. v. Naylor; Wier, *op. l.*, p. 691. « Les Africains disent que si quelqu'un est blessé par un scorpion, il monte sur un asne tournant le visage vers la queue d'iceluy, et transmet le pernicieux venin sur l'asne », Wecker, *Les secrets et merveilles de nature* (2), 1651, p. 336. Les exemples de cette pratique sont nombreux.

De même, la gauche employée à la place de la droite (sur la valeur respective de ces deux termes, gauche = défavorable, infernal; droite = favorable, etc., cf. en dernier lieu mon article, *L'influence égyptienne sur le type statuaire de l'archaïsme grec*, Festschrift für H. Blümner, Zurich, 1914, à propos de la jambe gauche avancée des statues grecques du VI^e siècle; gauche employée dans l'Inde védique, dans les formules démoniaques, Henry, *La magie dans l'Inde antique*, p. 188, 222, 223; sorciers se levant du pied gauche, Collin de Plancy, *op. l.*, p. 600, s. v. Schmidt, etc...

1) Noter l'ingénieuse manière de symboliser l'existence alternante des Dioscures dans le ciel, sur des monnaies d'Istros en Mésie; leurs deux têtes, vues de face, y sont placées côte à côte, mais en sens inverse, de façon que l'une apparaît au spectateur dans sa position normale, alors que l'autre est renversée. De même dans l'art chaldéen : des cylindres montrent deux petits personnages placés l'un au-dessus de l'autre, et opposés par les pieds, pour symboliser l'opposition des jumeaux dans le Zodiaque. Lenormant, *Les origines de l'histoire* (2) I, p. 160, 237, note; Contenau, *La déesse nue babylonienne*, p. 42, fig. 17; 87, fig. 87.

2) J'ai étudié récemment ces figurines et les idées qu'elles expriment, *Une erreur de dessin sur une coupe antique du Musée de Genève*, Rev. des études grecques, 1914, p. 62 sq.; *Études d'archéologie et d'art*, p. 12, note 4 (autres ex.). Dans le Bengale, pour se protéger contre les maléfices d'une femme morte en couche, qui pourrait revenir, on lui brise le pied et on le tord de manière à

aux bas des reins, ou les sorcières qui l'ont sur la nuque¹. C'est pourquoi les branches du svastika sont aussi tournées tantôt à droite, tantôt à gauche².

*
**

Mais, en unissant l'image dans sa position normale à l'image dans sa position inverse, on augmente la puissance de la représentation, qui dès lors, comme dans les multi-céphales, les êtres adossés³, est efficace de plusieurs côtés à la fois; c'est un des sens que peuvent avoir les figurines dont les membres sont disposés à rebours les uns des autres⁴, et qui sont une transcription figurée des formules reversibles, lues indifféremment de droite à gauche ou de gauche à droite, de haut en bas, ou de bas en haut⁵.

On en rapprochera les formules croisées, dont les éléments, ayant indépendamment une valeur différente, sont disposés de manière à se neutraliser mutuellement, ou si l'on veut, à se prêter un mutuel secours. Déjà les mystes d'Éleusis entouraient leur main droite et leur pied gauche de bandes-lettes de safran, « cérémonie dont la signification nous échappe », dit M. Foucart⁶. Pour cueillir le lycopode, dit Pline, il faut passer la main droite par l'ouverture gauche de la tuni-

amener le talon en avant, Frazer, *La tâche de Psyché*, trad. Roth, 1914, p. 252. Noter que les pieds de Bouddha ne sont pas attachés de façon normale, mais peut-être à rebours : « la cheville s'élève au milieu du pied, elle est formée de telle sorte que, sans prendre la peine de remuer les pieds, il peut tourner son corps tout entier », Sénart, *Essai sur la légende de Bouddha* (2), p. 140.

1) Sur les diables du moyen âge, ayant une tête sur les reins, ou sur le sexe, cf. *Rev. hist. des religions*, 1914, p. 193 sq. (Baubo), et Diable triprôsope, *ibid.*, p. 125 sq.

Sur les sorciers, ogres, etc., ayant une tête dans le dos, cf. les travaux cités sur les êtres bifrontes, p. 143, note 3; Deonna, *Études d'arch. et d'art* p. 48, note 1, etc.

2) Ci-dessus, p. 144, note 4.

3) Ci-dessus, p. 142.

4) Cf. pour les figurines à membres inversés, *Rev. des études grecques*, 1914, p. 65.

5) *Ibid.*, p. 64, référ.

6) *Les mystères d'Eleusis*, 1914, p. 337.

que¹. Pour chasser une impureté entrée dans l'œil, il faut comprimer l'autre; quand l'eau a pénétré dans l'oreille droite, il faut sauter sur le pied gauche, et en sens contraire; s'il s'agit de l'oreille gauche; quand on a une crampe dans la jambe gauche, il faut saisir de la main droite le gros orteil gauche². En Souabe, on se préservait des sortilèges en se taillant le Vendredi Saint les ongles en croix, c'est-à-dire en employant la main droite pour le pied gauche et réciproquement³. On sait encore qu'il n'y a pas longtemps, aux beaux temps de la sorcellerie, ceux qui étaient soupçonnés d'acointance avec le Malin, subissaient l'épreuve de l'eau froide, et étaient jetés dans un baquet ou dans un fleuve, en ayant les membres attachés de la sorte, soit le pouce droit au gros orteil gauche, et le pouce gauche au gros orteil droit⁴. Il n'est donc pas nécessaire, en voyant paraître ces gestes croisés dans l'iconographie du moyen âge, de voir en eux le symbole de la croix chrétienne. Jacob bénit les enfants de Joseph en croisant les bras, de manière à bénir avec la main droite (favorable), celui qui est à sa gauche, place défavorable, et de la main gauche celui qui est à sa droite⁵. C'est ainsi que Saint François d'Assise aurait béni ses disciples, croyant retrouver dans cette formule l'image de la croix⁶, alors que si jadis le grand prêtre chassait le bouc émissaire chargé de malédictions en faisant ce geste, c'était à cause de sa valeur prophylactique⁷.

1) *Hist. nat.*, 26, p. 62-3.

2) Plin., *Hist. nat.*, 28, 17.

3) *Mélusine*, IX, 1898-9, p. 203; *Rev. des études grecques*, 1914, p. 65.

4) Wier, *op. l.*, p. 640; Le Brun, *Hist. critique des pratiques superstitieuses* (2), 1750, II, p. 240, 269, 302, fig.

5) Credo de Joinville, XIII^e siècle, *Mon. Piot*, 1909, XVI, p. 76, pl. VIII; Cahier, *Caractéristiques des Saints*, I, p. 131; Martin-Cahier, *Monographie de la Cathédrale de Bourges*, I, p. 20.

Cf. sur une miniature byzantine, une corde dont les personnages se tiennent en croisant les bras comme dans les danses grecs modernes, *Rev. arch.*, 1908, II, p. 182, fig. 8.

6) Cahier-Martin, *op. l.*, p. 24, note.

7) Cf. Martin-Cahier, *op. l.*, p. 20, note 3.



Il faut encore tenir compte de la notion de haut et de bas, et de la valeur attachée à chacune de ces positions. Le haut est céleste, le bas terrestre, et bientôt infernal. Dans le sacrifice antique, la gorge de la victime était tantôt tournée vers le ciel, tantôt vers le sol, suivant que le sacrifice s'adressait aux dieux ouraniens ou aux dieux chthoniens¹. L'emblème est droit ou renversé : sur les reliefs mithriaques, Phosphoros tient sa torche haute, et Hespéros sa torche abaissée², comme les Éros sur les reliefs funéraires. Représentation très naturelle, qu'on retrouve partout. Le totem d'un guerrier mort est dessiné renversé sur le poteau planté sur sa tombe, en Virginie³, comme le léopard sur l'écu d'un roi d'Angleterre, en face de la mention de sa mort. Dans la magie et la sorcellerie, l'emblème est renversé, et ici la direction infernale, chthonienne, s'allie au principe de l'inversion des formules dont il a été question plus haut⁴. Dans la magie noire, le pentacle a la pointe en bas⁵, la croix est renversée sur les vêtements sacerdotaux⁶. Le corps humain sera donc représenté la tête en bas, se dirigeant vers la terre, séjour de la nuit, des morts, et domaine infernal⁷. Hespéros se précipite

1) *Dict. des ant.*, s. v. Sacrificium, p. 971.

2) Cumont, *Mithra*, II, p. 193, 198, fig. 349.

3) Lang, *Mythes, Cultes*, p. 68.

4) P. 144.

5) Dr Guilbert, *L'illusion du merveilleux*, 1913, p. 226, note 1, fig. 3-4.

6) Regnault, *La sorcellerie*, 1897, p. 103; dans la messe vintrasiennne, *ibid.*, p. 128.

7) C'est pour cette raison que saint Pierre aurait été crucifié la tête en bas. — Cf. le rite bien connu de précipiter la victime, ou le condamné, du haut d'un rocher, du haut d'une tour, dans un gouffre, dans la mer, etc. Glotz, *L'Ordealie*, p. 34 sq., 86; Hubert-Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, *Mélanges d'hist. des religions*, 1909, p. 55; Dussaud, *Introduction à l'hist. des religions*, p. 137; A. Reinach, *Noé Sangariou*, p. 32-3, note 3; *Dict. des ant.*, s. v. Sacrificium, p. 961, 971. Ex. nombreux. A Marseille, un homme, chargé des péchés du peuple, était précipité du haut d'un rocher, suivant une coutume répandue chez les Gaulois, Pétrone, *Satiricon*, CXLI, cf. *Serv.*, *Lactance*. Pétrone, *Œuvres*, trad. de Guerle (2), p. 388-9. Genre de suicide choisi par les

la tête la première en abaissant ses torches¹. Sur un vitrail du xv^e siècle, représentant la chute, des femmes qui symbolisent le mal tiennent l'étendard de la Justice qu'Adam portait tout à l'heure dans le Paradis droit et haut : maintenant, la flamme est à l'envers, et la Justice a la tête en bas². Si nous tenons compte de cette idée³, en regardant certains monuments où deux têtes opposées sont fondues en une seule⁴, où un corps unique a deux têtes opposées, nous comprenons pourquoi, dans les caricatures, l'une d'elle est divine et l'autre diabolique; dans leur position normale, la première doit être placée en haut, la seconde, la tête en bas. Mais si l'on retourne le monument, l'ordre est inversé : le mal triomphe, et le bien est renversé. C'est ainsi qu'il faut expliquer ces caricatures du pape : sur une médaille du Musée de Berne, la tête du pape est accolée à celle du diable et se fusionnant avec elle; sur une gravure du xvi^e siècle, le diable est assis; de son cou s'échappe sept têtes bestiales et au bas de son ventre apparaît la tête du pape dessinée à rebours⁵.

donatistes, *Rev. hist. des religions*, 1913, 68, p. 154, 155, 190, 191, dont Saint Augustin attribue l'inspiration au démon, p. 158-9. Aussi usité en Chine, Chavannes, *Le T'ai Chang, essai de monographie d'un culte chinois*, 1910, p. 63. Le dragon diabolique, sur l'invocation d'un saint, regagne son empire infernal en se précipitant du haut d'un rocher, comme jadis le sphinx d'OEdipe, Maury, *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, p. 143, note 5. Dans la commune de Tende, on avait encore l'habitude, il n'y a pas longtemps, de précipiter les cadavres à pic dans un trou profond, *Rev. mensuelle de l'École d'Anthropologie de Paris*, 1895, n° 3, Funérailles alpines; cf. *L'Anthropologie*, 1895, p. 362, etc.

1) Cumont, *op. l.*, II, p. 349. Cf. sur une peinture de vase grec, les étoiles qui entourent le char d'Hélios, sous forme d'enfants, dont l'un lève les bras et semble monter, tandis qu'un autre se précipite la tête en bas; symbole du lever et du coucher des étoiles. Walters, *Hist. of ancient Pottery*, II, pl. LIII.

2) Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, p. 307-8.

3) Faut-il en reconnaître l'application dans le rite funéraire cananéen, où les enfants sacrifiés sont enfoncés dans des jarres la tête la première, ce que le P. Vincent qualifie de « position si peu naturelle ». *Canaan*, p. 193.

4) Ci-dessus, p. 139.

5) Champfleury, *Hist. de la caricature sous la Réforme et la Ligue*, p. 43, fig. Gravure des Actes et Gestes merveilleux de la Cité de Genève, vers 1548.

*
* *

Certes, je ne prétends pas retrouver de façon certaine dans l'image de Laussel tout le symbolisme dont il vient d'être question, et nous ne saurions sans danger attribuer aux paléolithiques des pensées trop précises, étant donnée l'insuffisance de nos moyens d'investigation à leur égard. Mais, en résumé, je crois que l'on peut repousser l'hypothèse d'une scène de coït ou d'enfantement, et voir dans le groupe à deux têtes *deux personnages placés tête-bêche*, position que connaît l'art ultérieur. Quel est le sens de ce groupement? D'après tout ce que nous croyons savoir actuellement de l'art paléolithique, nous pouvons lui supposer une valeur *prophylactique*, qui semble confirmée par les monuments ultérieurs cités et par divers indices. *Deux têtes en un être unique*, c'est multiplier la puissance de cet être et lui permettre d'agir efficacement en différentes directions; *unir l'image dans sa position normale à l'image dans sa position opposée*, c'est encore doubler sa valeur, agissant dans un sens comme dans son sens contraire, bon et mauvais, divin ou infernal. Ce ne sont pas là des idées subtiles, mais au contraire très simples et très naturelles, et on admettra sans trop d'audace qu'elles ont pu se présenter à l'esprit des paléolithiques, puisqu'on les retrouve encore dans les superstitions populaires, héritières de croyances millénaires.

W. DEONNA.

L'ÉVANGILE DE JÉSUS D'APRÈS M. LOISY

Dans les deux premières livraisons de la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* de 1914, M. Loisy a publié, avec son talent et son érudition bien connus, deux articles remarquables sur l'Évangile de Jésus et l'Évangile de Paul. Il y développe l'idée que ce sont là deux Évangiles différents. Cette thèse a été soutenue par d'autres¹. Si elle nous paraît vraiment fondée et si nous avons admiré, une fois de plus, dans ces articles, les grandes qualités critiques et historiques de l'illustre professeur du Collège de France, nous croyons pourtant y découvrir certaines lacunes qui prêtent à des malentendus ou même à des erreurs et qui doivent être signalées, dans l'intérêt de la vérité.

Dans le premier de ces articles, que nous allons examiner plus spécialement, notre savant part de la présupposition que, dès le début de son ministère, Jésus fut dominé par l'idée fixe de sa messianité, et il présente les choses comme si toute l'activité du prophète de Nazareth et son sort final avaient uniquement dépendu de cette idée. Cette opinion ayant déjà été soutenue et combattue précédemment, nous allons résumer d'abord les arguments qu'on a fait valoir dans le sens opposé.

Il ressort de Marc VIII, 27-30, que, pendant la plus grande partie de son ministère, Jésus n'a jamais dit un mot de sa messianité, pas même à ses disciples, et que, lorsque ceux-ci en eurent l'idée, peu de temps avant la mort de leur maître, il leur défendit expressément d'en parler à qui que ce fût. Si nos Évangiles présentent généralement la carrière de Jésus comme s'il s'était conduit de prime abord en Messie, c'est dans des parties rédactionnelles dont l'inauthenticité est reconnue par les meilleurs critiques, aussi par M. Loisy. Malgré cela, celui-ci prétend que Jésus a dû arriver « tout formé pour son rôle », quand il commença à prêcher. Car il réduit tout le ministère de Jésus à quelques mois ou à quelques semaines seulement, où il n'y avait pas assez de temps pour aucune évolution ou modification de la pensée de Jésus. Mais l'activité publique de Jésus a duré au moins un an, et l'on y discerne sans peine

1) Wrede, *Paulus*, p. 89 ss.; Piepenbring, *Jésus et les apôtres*, p. 121 ss.

une première période de succès, puis une période de déceptions et de luttes, et par suite aussi certaines variations dans les vues et l'attitude de Jésus. Celui-ci n'avait en outre nullement besoin de se croire Messie pour commencer son ministère, lequel consistait surtout à annoncer la venue prochaine du royaume de Dieu et la nécessité de la repentance pour ceux qui voulaient y entrer. Ce ministère s'explique fort bien comme celui de Jean-Baptiste ou celui des anciens prophètes, tous étant persuadés que le royaume de Dieu était proche et qu'il fallait se préparer à ce grand événement par une sérieuse repentance et la pratique fidèle de la justice. Aussi Jésus apparaît-il au public comme un simple prophète, et lui-même se range-t-il dans la catégorie des prophètes. Il est sans prétention, appelant frères et sœurs tous ceux qui font la volonté de Dieu. Quand une fois on l'aborde en lui donnant le titre de bon maître, il répond que Dieu seul est tout à fait bon. Quand ses disciples visent à des places élevées dans le royaume de Dieu, il combat cette ambition et leur enjoint de n'avoir que celle de servir les autres, comme lui-même le fait. Il montre une prédilection marquée pour les humbles, les petits; il fraye de préférence avec les publicains et les pécheurs; il s'intéresse même aux enfants. Si sa propre prédication tend principalement à produire chez ses auditeurs une véritable repentance, afin qu'ils n'aient pas à craindre le jugement de Dieu, mais qu'ils arrivent au salut, il ne donne pas non plus d'autre mission à ses disciples, quand il les envoie prêcher l'Évangile, pour le secourir dans son œuvre. Sa grande préoccupation n'est donc nullement sa messianité, mais l'avènement du royaume de Dieu et le salut des âmes. Soutenir le contraire, c'est placer Jésus et son Évangile sous un faux jour¹.

A ces considérations, qu'il y avait lieu de rappeler ici, on peut en ajouter d'autres pour rectifier le point de vue trop exclusivement messianiste et eschatologiste auquel M. Loisy ne cesse de se placer pour expliquer le ministère et l'Évangile de Jésus.

Nous savons que, jusque vers l'âge de trente ans, Jésus a fait le métier de charpentier et mené une vie si simple que ses plus proches

1) Voilà ce qui est exposé en détail et avec des textes à l'appui dans Piepenbring, *Jésus historique*, p. 113 ss., 157 ss. Dans ce même travail, p. 9-89, on peut voir qu'il y a accord entre M. Loisy et nous touchant la base de l'histoire évangélique, qui ne se trouve que dans les éléments de nos Évangiles venant de source et qui doivent être distingués des nombreuses additions postérieures. Ces éléments ont à un haut degré le caractère de l'historicité : Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 303-314.

parents, sa mère y comprise, n'eurent pas le moindre soupçon de sa vocation messianique et cherchèrent à entraver son ministère¹. Tout le monde à Nazareth, où Jésus avait passé toute sa vie antérieure, fut aussi loin que sa parenté de penser qu'il pourrait avoir une mission particulière². Nos Évangiles racontent que Jésus s'est fait baptiser par Jean³. Si plusieurs circonstances rattachées à ce fait ont été inspirées à l'évangéliste par le baptême chrétien et par la foi de l'Église à la messianité de Jésus⁴, le fait lui-même ne saurait être mis en doute. Jamais l'Église ne l'aurait inventé; car il lui a créé de véritables embarras, qui s'expriment déjà dans le premier Évangile⁵. Or ce fait jette une vive lumière sur les dispositions intérieures de Jésus, avant le commencement de son ministère. Il en résulte qu'il ne se distinguait aucunement des autres mortels, qu'il se soumit au baptême de repentance comme tous ceux qui voulaient se préparer ainsi à l'avènement du royaume de Dieu et assurer leur salut. Il ne pouvait donc pas avoir la pensée qu'il était exempt de tout péché et qu'il différait essentiellement des autres hommes. Nous en trouvons une confirmation dans le trait significatif déjà relevé, que plus tard Jésus n'a pas voulu accepter le titre de bon maître⁶. Tout semble même prouver qu'il n'était d'abord qu'un simple disciple du Baptiste. Il est certain qu'il a dû passer quelque temps auprès de lui, car il connaît fort bien les pratiques ascétiques de Jean, tout ce qui concerne son ministère et sa mort; il ne commence son propre ministère qu'après l'emprisonnement de Jean; d'abord il ne fait que répéter l'essence de la prédication de ce dernier et semble avoir voulu continuer simplement l'œuvre interrompue par son emprisonnement⁷.

Rien n'autorise donc à penser que Jésus a cru être le Messie avant son ministère ou dès le début de celui-ci. Nous avons déjà vu qu'il n'en a parlé à personne pendant la plus grande partie de son activité publique et que, ses disciples étant finalement arrivés à la conviction qu'il était

1) Marc III, 20-21, 31-35.

2) Marc VI, 1-6.

3) Marc I, 9 et parall.

4) Loisy, à Marc I, 9-11; Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, p. 220.

5) Math. III, 14. Comp. Keim., *Jesu von Nazara*, I, p. 529 ss.; Hase, *Geschichte Jesu*, p. 295 ss.

6) Marc X, 17-18.

7) Marc I, 14-15; IX, 13; Matth. IV, 12, 17; XI, 2 ss., 18; Luc VII, 18 ss., 33.

le Christ, il leur défendit formellement d'en parler. Reste l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, préparée par lui-même d'après le récit évangélique¹. Tant que ce récit paraissait tout à fait historique, il fournissait un point d'appui solide à l'opinion que Jésus, tout en n'ayant pas voulu faire connaître jusque-là sa messianité, pour des raisons d'opportunité, n'en avait pas moins la certitude intime. M. Loisy admettait aussi d'abord cette historicité², ce qui pouvait justifier en partie sa conviction que le ministère de Jésus a été inspiré et dominé par la conscience messianique du Seigneur³. Dans son nouveau commentaire sur l'*Évangile selon Marc*, il reconnaît au contraire le caractère mythique de ce récit et déclare formellement que le tableau en question ne tient à rien dans la suite des faits hiérosolymites et n'a aucune influence sur les événements qui vont s'accomplir, qu'il est comme suspendu en l'air et sans connexion avec l'histoire⁴. Le caractère historique de notre récit a d'ailleurs été sérieusement contesté par d'autres savants⁵. Dès lors, M. Loisy est moins en droit qu'autrefois de prétendre que Jésus a été dominé pendant tout son ministère par l'idée de sa messianité. Malgré cela il maintient son ancienne manière de voir.

Si on se laisse guider uniquement par les données sûres se rapportant à ce problème, on peut tout au plus affirmer ceci : vers la fin de la carrière de Jésus, ses disciples ont été convaincus et ont déclaré qu'il était le Christ, et lui-même ne les a pas contredits, mais a fait, dans la suite, une série de déclarations qui prouvent qu'il espérait jouer le rôle de Messie dans le royaume de dieu futur⁶. L'idée la plus probable est qu'il n'est arrivé à cette persuasion que pendant le cours de son ministère, d'une manière plus précise vers le moment de la scène de Césarée de Philippe, où il souleva seulement la question de sa messianité, en demandant à ses disciples ce que le public et eux pensaient de lui⁷. Ce qui plaide fortement en faveur de cette thèse, c'est que dans les sources évangéliques tous les textes où Jésus présuppose ou affirme sa messia-

1) Marc xi, 1-10.

2) *Évangiles Synoptiques*, I, p. 215.

3) Même ouvrage, I, p. 207, 213, 408-409.

4) P. 316-319.

5) Holtzmann, *Das messianische Bewusstsein Jesu*, p. 24-25.

6) Piepenbring, *Jésus historique*, p. 158 ss.

7) Holtzmann, Ouv. cité, p. 45-49, 86 ss. ; le même, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2^e éd., I, p. 338-340.

nité, appartiennent exclusivement à la dernière période de son ministère¹.

Comme M. Loisy ne se contente pas de maintenir son ancienne manière de voir, mais qu'il cherche à la corroborer par de nouveaux arguments, ceux-ci doivent également être examinés de plus près, parce qu'ils ne nous semblent pas mieux fondés.

* *

Pourquoi Jésus a-t-il provoqué l'hostilité des chefs du peuple juif et a-t-il finalement été condamné à mort? C'est sa prétention à la messianité qui en est la cause, nous dit M. Loisy; il n'en allègue pas d'autre; voici comment les choses se sont passées d'après lui.

Antipas, qui avait mis à mort Jean-Baptiste, à cause du mouvement messianiste provoqué par lui, ne pouvait voir non plus que d'un mauvais œil le mouvement évangélique. Il prit donc une attitude menaçante à l'égard de ce dernier. Quand ensuite Jésus choisit Jérusalem comme théâtre de son activité, il y trouva « l'opposition inquiète du judaïsme officiel, peu soucieux de compromettre dans une aventure sans issue la paix et l'avenir de la nation, et la sévère justice de Rome, qui n'admettait pas que l'empire de César dût cesser sur la terre de Judée ». Et comme l'annonce du prochain règne de Dieu impliquait la disparition de l'oppression étrangère, les chefs du peuple juif, ayant mieux que Jésus l'expérience de la situation politique et trop prudents pour donner dans cette aventure chimérique, en recourant aux armes, dénoncèrent Jésus à Ponce Pilate comme prétendant à la royauté d'Israël et le firent ainsi condamner à mort. Voilà toute l'explication que M. Loisy donne de la mort de Jésus².

Ce procédé est caractéristique de la méthode que le savant professeur applique à l'histoire évangélique. Il n'y a rien à reprendre dans cet exposé considéré en lui-même. Il paraît entièrement juste et vrai. Ce qui en fait la faiblesse, ce sont les grandes lacunes qu'on y constate, les traits nombreux passés sous silence, mais indispensables pour compléter le récit, si l'on veut avoir une image exacte de la fin tragique de Jésus. Sous ce rapport, comme sous d'autres, M. Loisy ne montre qu'un côté et le côté le plus étroit des problèmes concernant Jésus et son mi-

1) Luc xii, 8-9, 35-40, 42-46; xiii, 35; xvii, 23-24, 26-27; Matth. x, 32-33; xxiii, 39; xxiv, 27, 37-39, 43-51.

2) Revue citée, p. 69-71.

nistère, en laissant dans l'ombre d'autres aspects plus larges ou plus importants. Les causes vraies et profondes de l'hostilité des chefs du peuple juif contre Jésus, sont ici complètement passées sous silence. Et pourtant sans elles on ne peut se faire qu'une fausse opinion de l'œuvre de Jésus et de son sort final, de son évangile et de sa personne.

Un fait qui saute aux yeux, c'est tout d'abord que Jésus n'a exercé son ministère à Jérusalem que fort peu de temps et seulement à la fin de sa carrière. C'est en Galilée et dans les environs qu'il a surtout déployé son activité. C'est aussi là que les hostilités ont éclaté contre lui et n'ont pas cessé, tant qu'il y a continué son œuvre d'évangélisation. Ces hostilités ne portaient toutefois pas des autorités civiles ou autres, mais des scribes et des pharisiens, favorables aux espérances et aux mouvements messianiques et ennemis des Hérodes comme du régime romain. Et l'unique motif de l'animosité du parti pharisaïque contre Jésus, ce fut l'esprit réformateur qui animait ce dernier et qui le portait à battre en brèche le vain formalisme rituel qui dominait le judaïsme depuis des siècles. Dans des récits évangéliques très dignes de foi, voici en effet ce que nous apprenons.

Des scribes et des pharisiens critiquaient de bonne heure Jésus, parce qu'il frayait et mangeait même avec des publicains et des pécheurs, avec des gens que leur position sociale ou d'autres raisons empêchaient d'observer strictement toutes les règles minutieuses de la loi mosaïque et du rabbinisme juif, qui ne paraissaient donc pas légalement purs et justes¹. Ils ne pouvaient retenir leur étonnement et leur blâme de ce que Jésus ne jeûnait pas et ne faisait pas jeûner ses disciples, de ce qu'il n'observait pas ni ne faisait observer par les autres un usage auquel non seulement les pharisiens et tous les Juifs pieux, mais aussi Jean-Baptiste accordaient une grande importance². Un autre grave reproche qu'ils lançaient contre lui, était qu'il n'observait pas strictement le jour du sabbat, guérissant à différentes reprises des malades ce jour-là et ayant aussi une fois permis à ses disciples d'arracher, en ce jour sacré, des épis, pour apaiser leur faim en en mangeant les grains³. Ils le désapprouvaient en outre hautement de ce qu'il n'empêchait pas ses disciples de manger sans se soumettre préalablement aux ablutions lévi-

1) Marc II, 13-17. Comp. Luc VII, 36 ss.; xv, 1-2.

2) Marc I, 6; II, 18-19, 21-22; Matth. III, 4; XI, 18-19; Luc VII, 33-34; XVIII, 12.

3) Marc II, 23-III, 5; Luc XIII, 10-17.

tiques, contrairement à la pureté légale; cela portait Jésus à combattre la tradition rabbinique, lui opposant les préceptes moraux de la Loi, comme étant seuls des paroles ou des commandements divins, et accusant ses adversaires de sacrifier ceux-ci à leur tradition¹. Ce sont encore des scribes et des pharisiens qui, à cause des dissentiments que nous venons de signaler, accusaient Jésus de chasser les démons par le prince des démons, afin de le discréditer, si possible, auprès du peuple². Aussi Jésus a-t-il finalement dirigé une charge à fond contre ces ennemis acharnés et irréductibles de son activité réformatrice, qu'il trouvait devant lui à Jérusalem comme en Galilée³. Il s'est évidemment aussi aliéné beaucoup d'autres gens parmi ses auditeurs, parce que, à partir d'un certain moment, il leur adressait de vifs et amers reproches de n'avoir pas ou pas suffisamment profité de son ministère pour se repentir, pour changer de sentiments et de conduite⁴.

Voilà la cause profonde de la grande hostilité qui a poursuivi Jésus, pendant presque tout son ministère, et qui a le plus contribué à sa mort. Elle a été principalement provoquée et entretenue par les pharisiens et les docteurs de la loi, le parti le plus populaire et le plus influent de la nation juive, nullement par les prêtres et l'autorité civile. Les prêtres et les anciens figurent pour la première fois parmi les adversaires de Jésus, à côté des scribes, pendant le dernier séjour qu'il fit à Jérusalem, après son acte révolutionnaire consistant à chasser violemment de la cour du temple les marchands qui vendaient les objets nécessaires au culte traditionnel et légal, ce qui entravait ce dernier et était l'acte réformateur le plus audacieux, le plus radical et le plus éclatant de Jésus, mais aussi le plus intolérable pour le sacerdoce et les autorités juives en général⁵. C'est donc le novateur religieux que les principaux ennemis de Jésus ont voulu frapper en lui, et non pas le Messie. Sa messianité a été le prétexte plutôt que la cause de sa mort. Il a fallu la mettre en avant, au dernier moment, parce que c'était le seul moyen d'obtenir la ratification de la sentence de mort par Pilate, qui ne l'aurait jamais accordée si l'on n'avait pu alléguer que des raisons doctrinales ou rituelles.

1) Marc vii, 5-15.

2) Matth. xii, 22 ss.; Luc xi, 14 ss.; Marc iii, 22-29.

3) Matth. xxiii, 2, 4 ss.; Luc xi, 39, 42 ss.

4) Luc vii, 31-35; x, 12-15; xi, 16, 29-32; xiii-1-9, 28-29; Matth. viii, 11-12; xi, 16-24; xii, 38-39, 41-42.

5) Marc xi, 15-18, 27-33.

Hérode Antipas s'est, à la vérité, déjà montré hostile envers Jésus en Galilée ; mais cela s'explique simplement comme son hostilité contre Jean-Baptiste, qui fut mis à mort, bien qu'il n'eût pas la moindre prétention à la messianité.

..

M. Loisy, méconnaissant que la vraie cause de la mort de Jésus fut la tendance réformatrice de ce dernier, d'une part, et l'esprit rétrograde des scribes et des pharisiens, de l'autre, perd aussi de vue tout ce qui séparait Jésus du judaïsme. Dans les études en question, il présente les choses de façon à faire croire que Jésus est resté complètement Juif. Mais s'il en était réellement ainsi, comment aurait-il pu provoquer tant de haine contre lui parmi les Juifs, surtout chez les scribes et les pharisiens, ces Juifs par excellence ? Cette haine et la facilité avec laquelle le parti rigoriste et réactionnaire du judaïsme a pu le faire partager à la masse des fidèles, prouve combien Jésus avait froissé certaines susceptibilités doctrinales et cérémonielles de ses coreligionnaires, combien il s'écartait de la foi et de la piété populaires de sa nation. C'est ce qui ressort d'ailleurs d'une étude attentive de son enseignement.

Jésus a positivement prêché une justice supérieure à celle des scribes et des pharisiens¹. Il l'a fait non seulement en accordant fort peu de valeur aux pratiques purement extérieures, qui leur paraissaient être une partie intégrante de la vraie piété et indispensables pour plaire à Dieu et arriver au salut ; il l'a fait aussi en rompant, par là déjà et par d'autres innovations importantes, avec le légalisme juif en général, qui pesait le plus sur les âmes délicates et les empêchait d'arriver à la paix intérieure et à une piété vraiment idéale. Il a surtout atteint ce but en faisant entendre que Dieu regarde principalement au cœur, en accentuant la nécessité pour l'homme de ressembler à un bon arbre, portant spontanément de bons fruits² ; en réduisant en outre toute la religion à quelques grands principes moraux, au lieu de la faire consister dans des règles rituelles sans nombre, comme l'avait déjà fait la loi mosaïque et comme le firent encore plus ses interprètes, les docteurs de la loi. Jésus a, en effet, ramené toute la Loi et les Prophètes, toute la religion et la

1) Matth. v, 3 ss., 20 ss. ; Luc vi, 20 ss.

2) Luc vi, 43-45 ; Matth. vii, 16-18 ; xii, 33-35.

morale, indissolublement unies, à l'amour de Dieu et des hommes¹. Si, de cette manière, il a porté atteinte au ritualisme et au légalisme juifs, il ne l'a pas moins fait en annonçant le pardon et le salut à tout pécheur sincèrement repentant ou en enseignant que Dieu répand ses bienfaits, non seulement sur les justes, mais aussi sur les méchants²; car suivant le légalisme traditionnel chacun ne devait recevoir que selon ses œuvres. C'étaient là des innovations tellement hardies qu'elles étaient incompatibles avec le courant dominant du judaïsme et particulièrement avec le pharisaïsme, cette expression adéquate du vrai judaïsme³.

En annonçant que Dieu se conduit ainsi en vrai et bon Père et que tout homme a libre accès auprès de lui, sans intermédiaire sacerdotal ou autre, Jésus a de plus rendu superflu tout clergé et tout culte pompeux. Il n'a d'ailleurs choisi pour disciples que des laïques, et il a chassé du temple les marchands qui en alimentaient le culte cérémoniel, comme nous l'avons vu. Toute la religion, prêchée par Jésus est essentiellement laïque; elle n'est ni ritualiste ni théologique; elle peut se passer de prêtres aussi bien que de docteurs. Pour lui, le service divin consiste avant tout à se conformer à la volonté de Dieu, dans les sentiments et dans la conduite. Et cette volonté est, à ses yeux, purement éthique; elle est indépendante de toute spéculation transcendante, comme de toute tendance ritualiste. Aussi a-t-on pu lui attribuer avec raison cette parole, empruntée au prophétisme hébreu et d'après laquelle Dieu veut la miséricorde et non le sacrifice⁴. C'était là poser le fondement du culte en esprit et en vérité et marquer un immense progrès dans l'évolution religieuse de l'humanité. « On peut dire que Jésus, en annonçant que Dieu est un Père qui répand ses bénédictions sur les bons et sur les méchants, et qu'il pardonne aux plus grands pécheurs, à la seule condition qu'ils se repentent de leurs fautes et rompent avec leur ancienne conduite, a changé l'axe même ou la base de la religion antique, juive et païenne ». Il a mis fin à la crainte des dieux, ce sentiment prépondérant et déprimant de toutes les vieilles religions; il a donné un coup de mort, au moins en principe, à la domination des prêtres, qui a souvent entraîné à de criants abus et compromis les meilleures religions; il a enlevé son prestige au ritualisme, cette plaie de

1) Matth. xxii, 34-40; Marc xii, 28-31; Luc x, 25-27. Comp. Matth. vii, 12; Luc vi, 31.

2) Matth. v, 45; Luc vi, 35.

3) Comp. Luc xv; xviii, 9-14; Matth. xviii, 12-13; xx, 1-15.

4) Matth. ix, 13; xii, 7. Comp. Osée, vi, 6.

toutes les religions inférieures, cet antipode de la piété vraiment éthique et spiritualiste. Car, en résumé, Jésus a fait consister la vraie piété et les conditions du salut dans la pureté du cœur et non des mains ou de la coupe ; dans les actes de charité et de dévouement, non dans les pratiques extérieures du culte ; dans la consécration au service des semblables, surtout de ceux qui souffrent, non dans la fuite du monde ; dans la compassion de ceux qui sont tombés, et non dans la suffisance pharisaïque ; dans les qualités simplement humaines, et non dans une extra-piété. Par là, il est devenu un vrai réformateur. Et comme ses instructions et ses préceptes éthiques si purs ne sont que l'expression de ses pensées et de ses sentiments intimes, ils nous permettent de mesurer aussi sa haute taille spirituelle, de constater l'intensité et la profondeur idéales de sa vie intérieure.

M. Loisy insiste une fois de plus sur le fait que Jésus croyant à la fin prochaine du monde, visait à autre chose qu'une réforme. Il dit : « Tant s'en faut donc qu'il prêchât une simple réforme religieuse et morale pour le plus grand avantage de la société où il vivait. Ce qu'il attendait, ce qu'il souhaitait, ce qu'il voyait en train de s'accomplir, c'était la grande manifestation, toujours espérée, de Dieu dans les affaires de ce monde, pour l'élimination des pécheurs et la glorification des justes, l'instauration d'un Israël nouveau, sur les ruines de ceux qui avaient opprimé l'ancien et de ceux dont les fautes avaient mérité cette oppression¹ ».

Il est parfaitement juste que Jésus ne visait pas avant tout à une réforme ou à l'établissement du royaume de Dieu par des efforts humains, comme on l'a soutenu bien des fois et comme on continue à le faire, mais qu'il attendait la prochaine transformation du monde d'un véritable miracle, à l'instar de tout son peuple depuis les anciens temps. Nous avons relevé cela avant M. Loisy². Celui-ci a raison de réagir, à son tour, contre cette erreur, qui attribue à Jésus des conceptions qui lui étaient étrangères. Mais son tort est de se jeter dans un autre extrême, de ne voir guère autre chose dans l'Évangile que le messianisme et l'eschatologie et de méconnaître que Jésus a bien plus accentué les conditions qui sont à remplir par l'homme pour entrer dans le royaume de Dieu. Et pourtant Jésus ne s'est jamais appliqué à décrire ce royaume, contrairement aux apocalypses juives et chrétiennes, ce

1) Revue citée, p. 67.

2) *Revue de l'Histoire des Religions*, XLIV, p. 73 ss.

qui fait qu'on a de la peine à dire ce qu'il entendait au juste par là. Il insiste au contraire le plus sur les conditions du salut et les développe avec une prédilection marquée dans toutes ses exhortations. Voilà le sujet principal de sa prédication, qu'il répète sur tous les tons et avec une netteté qui laisse peu à désirer. C'est aussi la partie la plus originale de l'Évangile, où nous saisissons le mieux la propre pensée de Jésus. Sa notion du royaume de Dieu n'est au contraire qu'un emprunt juif, et l'annonce du royaume ne sert généralement que de point de départ pour exposer tout ce qui se rapporte aux conditions d'entrée dans le royaume.

C'est en outre dans cet élément cardinal, dans cette partie la plus large de l'Évangile, que Jésus s'est réellement conduit en véritable réformateur. Et comme le règne de Dieu, rêvé par son peuple et par lui, n'est pas venu, mais que les principes fondamentaux de ses exhortations nous sont restés et renferment, à côté de certains paradoxes et préceptes peu pratiques, des vérités religieuses et morales sublimes, applicables à tous les temps, son enseignement renferme positivement la base d'une réforme indéniable. M. Loisy laisse généralement dans l'ombre ces parties de l'Évangile, qui ont une valeur supérieure et durable, pour relever de préférence les parties caduques qu'il renferme. Il tend ainsi à diminuer la valeur et de l'Évangile et de la personne de Jésus. Cette méthode manque à la fois de justesse et de justice, et il faut la redresser par égard pour la vérité.

Le royaume de Dieu n'étant pas venu miraculeusement, comme on l'avait déjà cru dans l'ancien Israël, parmi les Juifs et finalement dans l'Église naissante, il est aussi permis de se faire une conception nouvelle et moderne de cette notion, à l'instar du protestantisme libéral. Ce n'est pas là qu'est le tort de ce dernier et de son illustre représentant Harnack, redressé par M. Loisy, dans son livre instructif et suggestif *l'Évangile et l'Église*. Leur point de vue considéré en lui-même, est au contraire parfaitement légitime ; mais leur tort est d'attribuer à Jésus leurs vues modernes. A la notion supranaturaliste et eschatologique du royaume de Dieu professé par Jésus, avec tout son peuple, ils substituent leur propre notion, qui est purement éthique.

*
* *

M. Loisy s'applique aussi à faire ressortir que Jésus n'a pas eu l'idée de l'universalisme chrétien, mais qu'il s'est arrêté au particularisme juif. Voici les arguments mis en avant à ce propos.

« La tradition fait affirmer à Jésus qu'il a été envoyé seulement aux brebis perdues de la maison d'Israël, sans doute parce qu'il n'avait jamais eu l'idée de s'adresser aux Gentils. Cette idée, il ne pouvait l'avoir sans une complète révolution de sa foi et de ce qu'il croyait être sa mission. Il venait pour accomplir l'espérance d'Israël, une espérance qui ne concernait pas les Gentils et à laquelle les Gentils ne s'intéressaient pas... S'il ne les a pas formellement exclus du royaume de Dieu, au moins doit-on tenir pour certain qu'il ne les a pas considérés comme appelés normalement à y participer au même titre que les enfants d'Israël, et que, pour cette raison même, il ne s'est jamais occupé d'eux. Rien n'a été plus étranger à sa pensée que l'idée, si familière à Paul, d'une société recrutée uniquement parmi les païens et qui serait le véritable Israël selon l'esprit... » Aussi Jésus est-il tout au plus « le point de départ du mouvement chrétien », mais « pas précisément le fondateur de la religion chrétienne, économie du salut universel qui n'a presque rien de commun que le nom avec l'espérance messianique dont il fut le martyr. Et peu importe, à cet égard, que le Christ n'ait mis que des conditions morales à l'accession des Israélites au royaume de Dieu, en sorte que, si l'on ne considère que l'ordre des possibilités logiques, l'admissibilité des Gentils semblerait acquise en principe. Une possibilité abstraite ne constitue pas un fait de l'histoire... L'Évangile prêché par Jésus n'était qu'une espérance dont l'accomplissement, s'il eût pu se réaliser, aurait été le couronnement éternel de la foi juive. Ce n'était pas en soi une religion. Or le christianisme fut une religion et il n'a existé comme tel qu'après Jésus. Cette religion ne s'est pas présentée seulement comme universelle, alors que l'espérance de Jésus restait limitée à Israël, elle a fondé son universalité sur une conception du Christ comme sauveur du genre humain qui n'était pas l'idée que Jésus lui-même avait eue de son rôle providentiel; et elle s'est procuré des moyens à elle propres pour assurer à ses fidèles la participation au salut promis. De ces rites d'initiation, d'agrégation, de communion, pas plus que de ce rôle salutaire, et de cette universalité, et de cette religion nouvelle, Jésus n'avait eu le moindre soupçon¹. »

Il faut d'abord convenir que Jésus, élevé dans le particularisme juif, a conservé en partie les idées juives à cet égard comme à tant d'autres. Mais il est tout aussi certain qu'il y eut, sous ce rapport, un revirement dans sa pensée et son attitude, à la suite des tristes expériences qu'il fit

1) Revue citée, p. 67-69.

au sein de son peuple et de quelques expériences plus heureuses faites avec des personnes non juives. Déjà pendant qu'il demeurait encore à Capernaüm, un centurion, sans doute d'origine païenne, mais devenu peut-être un prosélyte juif, vint le prier de guérir son fils ou son domestique et fit preuve de tant de foi que Jésus en fut saisi d'admiration et déclara qu'il n'avait pas trouvé une si grande foi en Israël ¹. Plus tard, découragé, par les mauvaises dispositions de son peuple envers lui et l'Évangile, il se réfugia vers les frontières de la Phénicie, pour y chercher le recueillement et le calme, et fit là une expérience encore plus frappante et encourageante. Une femme cananéenne lui demanda, avec tant de tact et de persévérance, la guérison de sa fille qu'elle lui arracha également un cri d'admiration, ainsi que le secours désiré, qu'il avait d'abord refusé sous l'influence du particularisme juif encore partagé par lui ². Il a peut-être fait d'autres expériences semblables avec des Samaritains ³. En tout cas, dans la parabole bien connue, il oppose un Samaritain, plein de compassion envers un inconnu malheureux qu'il rencontre sur son chemin et qu'il secourt avec un empressement et une sollicitude dignes de tout éloge, à un prêtre et un lévite juifs, qui passent outre, insensibles envers le pauvre malheureux ⁴. N'est-elle pas bien significative, cette opposition d'un Samaritain, pour le moins un demi-païen au point de vue juif, à des membres du sacerdoce juif? N'est-ce pas une preuve évidente que le particularisme de Jésus ne doit pas être confondu simplement avec le particularisme juif en général, comme M. Loisy tend à le faire, mais qu'ici encore il s'agit de distinguer et d'aller plus au fond des choses?

Un pendant de ces constatations sont les expériences que Jésus fit avec les Juifs. Nous avons vu que les scribes et les pharisiens, les partisans les plus influents du judaïsme, se montrèrent de bonne heure et jusqu'à la fin très hostiles envers Jésus, à cause de son opposition vive et persistante contre le ritualisme et le légalisme prononcés du judaïsme. A ces hostilités vint se joindre, à un moment donné, une certaine indifférence de la masse du peuple à l'égard de Jésus et de sa prédication. Des foules nombreuses l'avaient d'abord entouré et suivi, en grande partie à cause des guérisons qu'il opérait ⁵; mais lui ne tenait

1) Luc, vii, 1-10; Matth. viii, 5-10, 13.

2) Marc vii, 24-30.

3) Luc xvii, 11-19.

4) Luc x, 30-37.

5) Marc i, 32-34; ii, 1 ss., 13; iii, 20; iv, 1; etc

nullement à jouer le rôle de thaumaturge et s'appliquait bien plus à prêcher l'Évangile, afin de produire une véritable régénération dans les âmes¹. Un désaccord semble donc avoir existé, dès le début, entre la tendance idéaliste et foncièrement éthique de Jésus et le gros du peuple, surtout avide de merveilleux. Ce désaccord paraît être allé en augmentant. Aussi Jésus aboutit finalement à la triste constatation que son ministère n'avait pas produit le résultat attendu, et il se mit à prononcer des paroles très sévères contre les villes qui en avaient été les principaux témoins, sans en avoir profité pour se repentir². Beaucoup de gens se contentèrent de lui dire : « Seigneur ! Seigneur ! » mais ne furent pas disposés à mettre ses paroles en pratique et ne méritaient que la condamnation³. Pour des raisons futiles ou des intérêts purement matériels, ils dédaignaient l'invitation aux grandes noces éternelles⁴. Ils savaient discerner les signes du ciel, annonçant la pluie ou le beau temps, mais non ceux qui annonçaient le temps du salut ou de la perdition⁵. La semence de l'Évangile ne tomba pas seulement dans une bonne terre, mais bien plus dans de mauvais terrains, où elle périt misérablement, au lieu de produire des fruits abondants⁶. Le peuple juif ne sut profiter ni du ministère de Jean-Baptiste ni de celui de Jésus, mais mit en avant toutes sortes de prétextes pour se soustraire à cette obligation⁷. Des villes païennes, comme Tyr et Sidon ou Sodome, en auraient mieux profité, dit Jésus⁸. Aussi cette race méchante et adultère serait condamnée, au jour du jugement par les Ninivites et la reine du Midi, c'est-à-dire par des païens, qui ont profité des moyens de salut mis à leur disposition pour se repentir⁹. Son état était semblable à celui d'un démoniaque d'abord guéri, mais retombé ensuite dans un état pire que le premier¹⁰. A ce peuple il n'était plus accordé qu'un court délai pour se convertir ; s'il n'en profitait pas, il était menacé de périr comme les Galiléens massacrés par Ponce Pilate ou

1) Marc i, 35-38 ; Matth. xii, 38-39 ; xvi, 4 ; Luc xi, 16, 29-30.

2) Matth. xi, 20-24 ; Luc x, 12-15. Comp. iv, 24 ss.

3) Matth. vii, 21-27, viii, 11-12 ; Luc xiii, 26-29 ; vi, 46-49.

4) Luc xiv, 16 ss. ; Matth. xxii, 1 ss.

5) Luc xii, 54-57 ; Matth. xvi, 1-3.

6) Marc iv, 3-9.

7) Matth. xi, 16-19 ; Luc vii, 31-35.

8) Matth. xi, 21-24 ; Luc x, 12-15.

9) Luc xi, 29-32 ; Matth. xii, 39, 41-42.

10) Luc xi, 24-26 ; Matth. xii, 43-45.

comme les gens tués par la tour de Siloé ; il pouvait s'attendre à être extirpé comme un arbre stérile¹. Jésus arriva à la conviction qu'un petit nombre seulement entrerait par la porte étroite et arriverait au salut². Il déclara même que des gens viendraient de l'Orient et de l'Occident, du Nord et du Midi pour entrer dans le royaume de Dieu, tandis que les Juifs en seraient exclus³. Finalement Jésus ne prévoyait plus pour son peuple que la ruine⁴.

Cette évolution de la pensée de Jésus est d'autant plus compréhensible que les plus grands prophètes d'Israël, dont il s'était beaucoup nourri, avaient eu l'idée du salut des païens⁵. Jean-Baptiste aussi, dont il a hautement attesté la supériorité⁶, avait fait entendre qu'il ne suffisait pas d'être de la race d'Abraham pour entrer dans le royaume de Dieu⁷. Parmi les conditions du salut posées par Jésus, pas une seule ne favorise les Juifs, au détriment des autres hommes ; toutes sont essentiellement éthiques et applicables à tout le monde⁸. Pour faire ressortir l'amour de Dieu, dont le salut dépend, il n'en appelle jamais aux bienfaits spéciaux accordés par Dieu à Israël, comme c'est si souvent le cas dans l'Ancien Testament, mais à la conduite du Père céleste, qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, qui fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes, qui ressemble en outre à un bon père pardonnant à son fils prodigue par pur amour paternel⁹. Il y a là une tendance universaliste tout à fait indéniable.

Il est vrai, ce n'est pas un universalisme absolu. Ni les anciens prophètes, ni le Baptiste, ni Jésus ne professaient celui-ci d'une manière vraiment pure et conséquente. Dans leur horizon géographique borné, ils ont assurément tous pensé que la Palestine et Jérusalem, centre du monde, deviendrait aussi celui du royaume de Dieu et que, dans ce dernier, les Israélites jouiraient de privilèges particuliers, comparativement aux païens¹⁰. Ils n'étaient pas des hommes d'école,

1) Luc xiii, 1-9.

2) Matth. vii, 13-14 ; Luc xiii, 24 ; xii, 32.

3) Luc xiii, 28-30 ; xiv, 16-24 ; Matth. viii, 11-12 ; xx, 16 ; xxii, 2-10, 14.

4) Matth. xxiii, 37-38 ; Luc xiii, 34-35 ; Marc xiii, 2.

5) Piepenbring, *Théologie de l'ancien Testament*, p. 189 ss.

6) Matth. xi, 9-11 ; Luc vii, 26-28.

7) Matth. iii, 9 ; Luc iii, 8.

8) Piepenbring, *Jésus historique*, p. 139-140 ; le même, *Jésus et les Apôtres*, p. 17 ss.

9) Matth. v, 44-45, 48 ; Luc vi, 27-28, 35 ; xv, 11 ss. Comp. Matth. xx, 15.

10) Comp. Es. ii, 2-4 ; Mich. iv, 1-3.

des doctrinaires ou des dogmatistes, aux principes strictement arrêtés, mais des hommes d'action, visant avant tout à agir sur les masses, pour les amener à la repentance, et chez lesquels on n'a pas de peine à trouver des courants d'idées divers, suivant les circonstances où ils déployaient leur activité. Il n'est toutefois pas non plus juste de les présenter comme des esprits étroits et exclusifs. A côté de leur particularisme, héritage de leur milieu, nous rencontrons chez eux des vues et des principes universalistes qui constituent un véritable progrès et qu'il ne faut pas dédaigner; car ils ont été le point de départ pour des progrès ultérieurs de l'universalisme.

Ajoutons encore une autre remarque. M. Loisy voulant, dans les deux études signalées, mettre surtout en opposition l'Évangile de Jésus et celui de Paul et montrer que ce sont des Évangiles tout différents, a été trop porté à soutenir que le premier tout entier sort du judaïsme et le second, des mystères païens. Mais si cette double thèse est fondée en partie, elle ne l'est pas sous tous les rapports. Comme il serait facile de prouver que la théologie paulinienne est, d'un bout à l'autre, grandement dominée par le rabbinisme juif, au moins autant que par les religions de mystères, alors que l'Évangile de Jésus a rompu, sur des questions capitales, avec le judaïsme, comme on l'a vu plus haut.

M. Loisy semble ne pas avoir vu, en particulier, que si, au point de vue de la forme, l'Évangile de Jésus paraît encore particulariste, comme le judaïsme, et l'Évangile de Paul universaliste, comme les mystères païens, en réalité ce dernier a créé un nouveau particularisme, tandis que Jésus a émis certains principes essentiels beaucoup plus universalistes que l'apôtre. Celui-ci fait positivement dépendre le salut uniquement de la foi en Jésus-Christ, comme les mystères le faisaient de la foi soit à Attis, soit à Osiris, soit à Mithra, etc. Tous ces cultes s'adressaient, il est vrai, à tous les hommes indistinctement et étaient universalistes en ce sens; mais tous avaient en même temps un côté particulariste, parce qu'ils faisaient dépendre le salut de la foi en un dieu donné et des cérémonies qui le concernaient. Jésus, au contraire, n'a fait dépendre le salut d'aucune question de foi, de doctrine, ou de rite, mais seulement de la pratique de la justice, de la charité, de toutes les vertus, seulement des qualités de l'esprit et du cœur et d'une conduite correspondante. Et comme les bons sentiments et la vertu se rencontrent dans l'humanité tout entière, indépendamment des diversités de culte, Jésus a ainsi posé la base fondamentale de la religion la plus universelle, aucun être humain aux sentiments nobles et élevés n'en

étant exclu. Voilà pourquoi l'Évangile éthique de Jésus implique un universalisme bien plus large que celui de Paul¹.

On voit par là ce qu'il faut penser des déclarations de M. Loisy où il présente comme des traits d'universalité et de supériorité de Paul sur Jésus « la conception du Christ comme sauveur du genre humain », « ces rites d'initiation, d'agrégation, de communion », qui devaient « assurer à ses fidèles la participation au salut promis », mais dont « Jésus n'avait eu le moindre soupçon »². Selon nous, cette prétendue supériorité du paulinisme constitue plutôt une infériorité, comparative-ment à l'Évangile de Jésus. Car non seulement la foi en Jésus-Christ, base fondamentale de la théologie paulinienne, implique un réel particularisme, mais il en est de même de la notion de l'Église, des sacrements et d'autres éléments de ce système. Tout cela est inséparable d'une théologie bien déterminée, de définitions très précises, que l'apôtre expose sur son Christ et l'œuvre rédemptrice et dont il n'est pas permis de s'écarter. Qu'on lise seulement l'Épître aux Galates pour se convaincre que son auteur n'admet pas qu'on diffère tant soit peu de sa propre manière de voir, pourtant si personnelle, et qu'il prononce même l'anathème contre celui qui se le permettrait. C'est de là que découle l'exclusivisme ecclésiastique des temps postérieurs et les persécutions contre les hérétiques qu'il a provoquées. Toutes les subtilités théologiques du paulinisme, nullement à la portée des grandes masses, ont aussi produit un nouveau prolétariat spirituel, semblable à celui des « péagers et des gens de mauvaise vie », causé par les subtilités et les exagérations ritualistes du rabbinisme juif et que Jésus aurait voulu faire disparaître par sa prédication populaire. Sous ce rapport également, l'Évangile de Jésus est plus universaliste que celui de Paul. Ce dernier, tout en prétendant fonder le véritable universalisme, en opposition au judaïsme et au judéochristianisme, a donc forgé de nouvelles chaînes ecclésiastiques, doctrinales et rituelles. Jésus, au contraire, sans exprimer aucune prétention de ce genre, a suivi, au fond, la voie la plus large.

..

M. Loisy expose avec beaucoup de sagacité et de vraisemblance la formation de l'Église primitive, et il commence son exposé par la déclara-

1) Comp. Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 181-182.

2) Revue citée, p. 68-69.

tion fort juste que la foi antérieure des disciples à Jésus-Messie explique pourquoi, après sa mort déconcertante, ils le crurent ressuscité et eurent des visions¹. Cette thèse n'est d'ailleurs pas nouvelle. Depuis longtemps on a reconnu que, du moment que Jésus a affirmé sa messianité glorieuse, la certitude de sa résurrection a dû se produire chez les apôtres, après un moment d'amères angoisses causées par sa mort inattendue, et que cette certitude a facilité leurs visions du Ressuscité².

Mais ici encore il y a lieu de signaler une sérieuse lacune dans l'explication que M. Loisy donne de ce revirement. Pourquoi, après la mort de Jésus, les apôtres n'ont-ils pas eu simplement l'idée qu'il les a trompés ou que lui-même s'est naïvement trompé, en se berçant de l'illusion de sa messianité? M. Loisy aurait dû se poser cette question et s'appliquer à la résoudre d'autant plus qu'il considère comme inauthentiques les prédictions de sa mort mises dans la bouche de Jésus par les évangélistes. Les apôtres n'ont donc pas pu s'attendre à cette mort, mais ont dû espérer, à la place de celle-ci, l'avènement glorieux du règne de Dieu, présidé par Jésus-Messie, eux-mêmes étant appelés à gouverner les douze tribus d'Israël³. Par suite de cette espérance, quelle n'a pas dû être leur déception de voir Jésus attaché à une croix infâme et mis à mort, au lieu de monter sur un trône! Une aussi grande déception n'était-elle pas bien faite pour produire des doutes insurmontables? Il le semble.

M. Loisy trouve que la foi à la résurrection de Jésus s'est produite en quelque sorte spontanément. Il dit : « La foi des disciples en son avenir messianique fut assez forte pour ne pas se démentir elle-même, pour ne pas accepter le démenti que lui avait donné l'ignominie de la croix. Elle fit entrer Jésus dans la gloire qu'il attendait ; elle le proclama toujours vivant, parce qu'elle-même ne voulait pas mourir⁴. » Mais la question est précisément de savoir pourquoi la foi des disciples ne fut pas ébranlée. On ne nous donne pas une réponse satisfaisante à cette question. Elle n'est surtout pas fournie par cette autre remarque de M. Loisy : « Ceux-là seulement s'étonneront que la foi ait pu faire un tel

1) Revue citée, p. 73 ss.

2) Schérer, *Mélanges d'Histoire religieuse*, 1864, p. 109-117 ; Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1872, II, p. 274-280 ; Hase, *Geschichte Jesu*, p. 595 ; Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, 3^e éd., p. 14-15 ; Holtzmann, *Das messianische Bewusstsein Jesu*, p. 37-38.

3) Matth. XIX, 27-28 ; Luc XXII, 28-30.

4) Revue citée, p. 74.

miracle qui ne savent pas ce que c'est que la foi dans un groupe enthousiaste qui est bien entraîné; la foi se procure à elle-même, inconsciemment, toutes les illusions qui sont nécessaires à sa conservation ¹.

Franchement, cette nouvelle explication ne nous avance pas beaucoup. A côté de la foi qui fait des miracles, on nous parle de l'enthousiasme d'un groupe bien entraîné. Mais ne semble-t-il pas plutôt que et la foi et l'enthousiasme avaient eu de quoi se calmer ou même de se refroidir totalement en face de la croix de Golgotha? Une preuve vraiment historique en est qu'en face de ce triste fait les disciples abandonnèrent lâchement leur maître et s'enfuirent, tout désolés, en Galilée. Il faut donc expliquer autrement comment la foi et l'enthousiasme ont pu se maintenir ou se réveiller après une telle catastrophe, comment surtout cette foi a pu devenir aussi héroïque et inébranlable, au point que les apôtres ont supporté la plus vive opposition et la mort même, plutôt que de la renier. On nous parle des effets de « la foi dans un groupe enthousiaste qui est bien entraîné ». Nous venons au contraire de voir que, selon la réalité historique, le groupe des disciples ne devait plus guère exister après la mort du maître, mais qu'ils étaient plutôt, suivant une parole évangélique, comme des brebis dispersées, une fois le berger frappé. Et comment et par qui le prétendu groupe pouvait-il être entraîné sans chef et déconcerté comme tout le monde l'était? Non, les explications de notre savant sont insuffisantes, ici et ailleurs. Il en est surtout ainsi, parce qu'il n'a pas réussi à saisir la vraie grandeur de Jésus et l'influence profonde qu'elle a dû exercer sur ses disciples, comme sur beaucoup d'autres qui l'approchaient. Aussi proposons-nous l'explication suivante, à la place de celles de M. Loisy, qui laissent inexplicables la foi de Jésus à sa messianité, la foi des disciples à cette messianité et la persistance de cette foi malgré la mort inattendue du maître.

Nous avons vu, dès le début de ce travail, que Jésus n'est probablement arrivé à sa conscience messianique que pendant le cours de son ministère. Il y sera arrivé, parce que peu à peu il s'est rendu compte des dons extraordinaires dont Dieu l'avait revêtu et qui éclataient dans son enseignement, dans les guérisons merveilleuses qu'il lui était permis d'opérer, dans la grande influence religieuse et morale qu'il exerçait autour de lui, enfin dans le profond attachement que lui témoignaient les personnes qui subissaient cette influence. A ces faits, dont les disciples et d'autres gens étaient fréquemment les témoins, est venu se

¹) Même page.

joindre le prestige de sa personne, pleine de charité et de dévouement, le portant à soulager, autant que possible, toutes les misères physiques et morales qui l'entouraient. La pureté de ses sentiments et de sa conduite était assurément évidente aux yeux de tous ceux qui étaient accessibles à l'impression d'une belle vie, entièrement consacrée au service de Dieu et des hommes et dominée par un idéal moral très élevé. Il faut ajouter son abnégation remarquable en face des sacrifices à faire et son courage héroïque en face des adversaires. Il avait une très grande facilité de parole, un tour poétique et artistique, comme le montrent ses belles paraboles. Sa confiance en Dieu était illimitée et imposante. L'histoire authentique de Jésus ne peut se comprendre sans ces présuppositions¹. Or elles suffisent pour expliquer que ses disciples sont finalement arrivés à la conviction qu'il était le Messie prédestiné. Cette persuasion fut naturellement fortifiée par certaines déclarations de Jésus, où il faisait entendre assez clairement, vers la fin de son ministère, qu'il la partageait lui-même.

En partant de là, on comprend aussi comment la foi des disciples a pu se maintenir, malgré la mort de Jésus. Celle-ci, qui semble avoir été pour eux une complète surprise, les a naturellement fort déprimés et déconcertés tout d'abord. Mais le premier moment d'effarement passé, ils se sont rappelé ce que Jésus a réellement été, sa grandeur morale incomparable et le pouvoir supérieur qu'il déployait. Par suite, non seulement ils ne pouvaient pas croire que Jésus aurait voulu les tromper, mais, intimement persuadés qu'il avait été un grand homme et un envoyé de Dieu, ils avaient non moins de peine à croire qu'il s'était trompé lui-même. Leur foi, ébranlée un instant, reprit aussitôt le dessus. Jésus s'étant entièrement voué à la cause de Dieu et de son règne, ils étaient convaincus que Dieu, qui n'abandonne jamais les siens, donnerait, à plus forte raison, le triomphe final à son fidèle serviteur. Et comme il était mort, la foi à sa résurrection s'imposait. L'idée de la résurrection des morts étant alors très répandue parmi les Juifs, on n'eut pas de peine à l'attendre pour le Messie, puisqu'on l'attendait pour tous les justes. On devait y compter avec d'autant plus d'assurance que Jésus a parlé quelquefois de sa parousie glorieuse². Le terrain était donc admirablement préparé pour des visions et des apparitions

1) Comp. Piepenbring, *Jésus historique*, p. 185-194.

2) Matth. xxiii, 39; xxiv, 26-27, 44, 50; Luc, xii, 40, 45-46; xiii, 35; xvii, 23-24.

du Ressuscité. Aussi celles-ci ne tardèrent-elles pas à se produire, ce qui ne put que confirmer et raffermir la foi déjà existante des disciples.

Cette foi ne reposait donc pas simplement sur des prétentions verbales de Jésus, qui auraient été très faciles à ébranler par sa mort ignominieuse; elle s'appuyait sur des faits, sur des souvenirs positifs et indéniables, dont la portée ne pouvait être effacée que fort peu de temps et qui se ravivèrent ensuite avec une nouvelle puissance. Ce que Jésus a effectivement été de son vivant, a donc engendré sa propre foi et celle de ses disciples, aussi celle à sa résurrection et à sa parousie, indissolublement unies. En sorte que la foi évangélique primitive, qu'il ne faut pas confondre avec le dogmatisme postérieur, a comme fondement, en dernière analyse, la personne historique de Jésus, c'est-à-dire une réalité et non une simple chimère; elle repose sur une base solide, au lieu d'être suspendue en l'air, comme l'explication de M. Loisy tend à le faire croire.

..

Une dernière question s'impose, celle de savoir ce qu'il faut penser de l'expression de la foi de Jésus et des apôtres dont nous venons de parler, de la manière dont elle fut traduite ou formulée. Elle le fut naturellement dans le langage du temps, dans les termes de la foi juive traditionnelle, Jésus et ses disciples immédiats n'en connaissant point d'autre. La grandeur et la valeur de Jésus n'ont pu être conçues par lui-même et par ses contemporains juifs que sous la forme du messianisme juif. Il convient donc de consacrer encore à celui-ci une série de considérations.

Sur le messianisme en général ou l'idée du règne de Dieu, M. Loisy a fait quelques observations très justes. Il a dit avec raison : « Cette idée était l'aboutissant d'une longue évolution dont les origines se confondent avec celles du peuple israélite, même des peuples sémitiques en général et, jusqu'à un certain point, de l'humanité religieuse. Dans la plupart des religions connues de l'histoire, on n'a jamais conçu la divinité sans pouvoir transcendant, lequel, du côté de cette divinité, se manifeste par des effets surnaturels, par une action souveraine, supérieure dans son objet, mais analogue dans son principe à celle que les autorités humaines exercent sur leurs sujets... En fait, les chefs des sociétés humaines étaient comme les vicaires des dieux et, chez certains peuples, ils étaient considérés comme étant issus de leur race immortelle. Si la nation se personnifiait en un monarque céleste, le

monarque terrestre en était le représentant, le fils bien-aimé, l'agent et comme le premier prêtre. La titulature des rois d'Égypte, surtout celle des rois de Ninive et de Babylone sont très instructives à cet égard... C'est assurément dans les vieux cultes orientaux qu'il faut chercher la plus ancienne ébauche du royaume de Dieu¹ ».

Ces observations ont été confirmées et complétées d'autre part. Dans l'ancienne littérature babylonienne, on a découvert des traits vraiment messianiques. On y distingue, touchant l'avenir du monde, un temps de bénédiction et un temps de malédiction, et l'on y rattache de préférence le premier au règne d'un roi extraordinaire qu'on salue comme un sauveur et considère comme l'initiateur d'une ère nouvelle. Dans la description du temps de malédiction, il est question de soulèvements des uns contre les autres parmi les hommes, de l'obscurcissement ou de l'absence du soleil et de la lune, de la destruction de la terre par l'eau ou par le feu, et d'autres calamités². Dans de vieux documents égyptiens, on parle d'invasions de peuples étrangers qui auront lieu dans les temps futurs, de révolutions intérieures, de la ruine du pays, de l'altération du soleil et de la lune, d'un bouleversement général et d'autres catastrophes publiques. Mais on espère qu'ensuite un roi sauveur viendra remédier à cette situation et que les morts ressusciteront même pour participer à l'état bienheureux qui succédera au temps désolant antérieur³. De ce roi sauveur, il est dit qu'il sera « un pasteur pour tous les hommes » et qu'il n'y a « point de mal dans son cœur »⁴.

On sait qu'à partir du troisième millénaire avant notre ère, les anciens empires de la vallée de l'Euphrate, babylonien, assyrien, perse et gréco-syrien, ainsi que les empires de la vallée du Nil, depuis les premiers Pharaons connus jusqu'aux Ptolémées inclusivement, ont tour à tour dominé le plus souvent sur l'Asie antérieure et exercé une puissante influence sur les mœurs et les idées de ces contrées, par conséquent aussi sur la Palestine et ses habitants, sur les anciens Hébreux et Israélites d'abord, sur les Juifs postexiliens ensuite. L'histoire de l'antiquité

1) *Les Évangiles synoptiques*, I, p. 225-227.

2) Zimmern, *Die Keilinschriften u. das Alte Testament*, 3^e éd., p. 380 ss., 392 ss.; le même, *Zum Streit um die Christusmythe*, p. 16, 30 ss.; Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 2^e éd., p. 575-576.

3) Gressmann, *Altorientalische Texte u. Bilder zum Alten Testament*, p. 204 ss. Comp. Cheyne, *Bible Problems*, p. 237 ss.

4) Ranke, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, I, colonne 208.

a mis cela en pleine lumière, de nos jours. Cette influence s'est fait sentir dans tous les domaines, aussi dans la cosmogonie biblique et dans les récits de la Genèse sur le premier âge du monde, comme on l'a fréquemment constaté. Des travaux plus récents ont en outre démontré que cette influence s'étend même à l'eschatologie israélite, juive et chrétienne, dont le messianisme fait partie¹.

Le messianisme eschatologique étant un patrimoine d'une grande partie de l'humanité, est d'autant plus respectable. Mais nous ne pouvons assurément pas le maintenir sous sa forme passée, essentiellement supranaturaliste, comme toutes les anciennes religions. Celles-ci, y compris la religion d'Israël, attendaient la disparition de tous les maux du monde de l'intervention divine, d'une transformation miraculeuse du monde actuel. Or cette espérance ne s'est jamais réalisée. C'est une raison de plus pour ne pas réduire toute la prédication de Jésus à l'eschatologie ou au messianisme, comme M. Loisy le fait, mais de prendre en sérieuse considération le côté de cette prédication qui s'adresse à l'activité de l'homme.

M. Loisy se passe facilement de cet avantage, parce qu'il lui reste l'Église, principalement fondée par Paul². L'Évangile de Paul lui paraît donc supérieur à celui de Jésus et plus acceptable³, ce dernier perdant naturellement à peu près toute valeur, si l'on n'y voit que le rêve messianiste. Nous avons déjà vu qu'on ne peut arriver à ce résultat qu'en mutilant l'enseignement de Jésus de sa partie la plus large et la plus originale. Mais il convient de relever ici encore un autre fait, c'est que le paulinisme est plus foncièrement supranaturaliste, antique et fictif à beaucoup d'égards que l'Évangile de Jésus. Car pour l'apôtre, non seulement le monde extérieur tout entier est soumis à la puissance du diable, qui en est le prince, mais l'homme, dans son état actuel, est en outre purement charnel et incapable par lui-même de faire le moindre bien, en sorte qu'il ne peut être arraché au mal et sauvé que par voie miraculeuse. Aussi l'Église, ses ministres, ses

1) Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständniss der Neuen Testaments*; Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*; Bousset, ouv. cité, chap. xxii-xxv; Fiebig, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, I, colonne 521-525; Bertholet, *Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums*; Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, 2^e éd., II, p. 277.

2) Loisy, *L'Évangile et l'Église*.

3) *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1912, p. 564.

sacrements, tous ses moyens de grâce, ne forment-ils qu'une grande institution surnaturelle dans ce monde, fonctionnant sous l'action immédiate du Christ glorifié¹. L'Église catholique réalise le mieux ce type doctrinal. Mais la conséquence en est que les hommes de nos jours, qui se laissent guider par les résultats de la science moderne, sont toujours plus en désaccord avec les principes fondamentaux de cette Église.

Jésus, au contraire, qui n'a réellement fondé ni culte, ni Église, ni aucune institution de salut, n'a d'autre part point dénié à l'homme la capacité de faire le bien, mais la suppose sans cesse chez tout le monde. Il en appelle constamment à la volonté et aux forces naturelles de ses auditeurs pour la réalisation des conditions du salut. Et par là il est vraiment moderne, comparativement à Paul, qui a même étendu son supranaturalisme aux moyens de salut, à l'instar des religions de mystères, dont il s'est grandement inspiré, comme M. Loisy vient de le démontrer après d'autres. Si le Christ n'a pas fondé d'Église, il a fait mieux, il a conçu l'essence de la piété d'une manière tellement éthique et supérieure qu'il nous fournit par là le moyen de réformer toutes les Églises du passé, qui en ont toutes besoin dans la même mesure où leur supranaturalisme est incompatible avec les lois du monde, telles que la science moderne nous les a fait connaître. Et cette supériorité de Jésus vient de ce que lui, qui n'a eu aucun rapport avec les cultes de mystères, est allé principalement à l'école des plus grands prophètes d'Israël, qui, tout en annonçant déjà l'avenir glorieux du règne de Dieu, établi miraculeusement, avaient posé en même temps des conditions de salut purement éthiques, qui devaient être remplies par les simples forces humaines : ces conditions n'étaient en effet que la pratique fidèle de la vertu.

Le paulinisme, qui a servi de principal point d'appui à la réforme du seizième siècle, perd de son prestige et de son influence dans les temps modernes, parce que sa base et son centre sont la christologie, reposant sur l'ancien messianisme et compromise avec lui. Une autre faiblesse du paulinisme est d'ailleurs qu'il renferme trop d'éléments hétérogènes. Les réformateurs protestants ont provoqué leur œuvre, en puisant là leur principe essentiel, celui du salut par la foi seule. Mais ils ont méconnu que la théologie paulinienne, dans sa doctrine sur l'Église et les sacrements, sur les charismes et les fonctions ecclésiastiques, fournit

1) Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 121-278.

aussi une base solide au catholicisme ¹. Le protestantisme moderne n'a pas eu de peine à trouver dans ce système la justification de son libéralisme, qui se met au-dessus de la lettre morte, pour se laisser guider uniquement par l'esprit qui vivifie. Et les critiques les plus récents ne font pas fausse route, en soutenant qu'il y a, dans cette théologie, des traces certaines et nombreuses de la religion des anciens mystères. Tout cela y est positivement et autre chose encore, même le principe du salut par les œuvres ², qui est en flagrante contradiction avec la thèse fondamentale du paulinisme, le salut par la foi et par pure grâce. Pour être complet, il faut dire encore qu'on découvre facilement aussi, dans toutes les épîtres de l'apôtre, un courant éthique très puissant, qui le rapproche beaucoup de Jésus ³.

C. PIEPENBRING.

APPENDICE

L'étude ci-dessus était terminée, quand nous avons appris à connaître une apocalypse de l'ancien bouddhisme, qui prouve que les idées messianiques se rencontrent parmi les peuples les plus divers de l'antiquité. Elle est mise dans la bouche de Bouddha lui-même. Nous allons en reproduire ici les traits essentiels d'après la version allemande que nous avons sous les yeux ⁴.

« Quand je serai entré au nirvâna, le temps viendra où la Loi (Dharma) sera détruite. Alors se répandront et fleuriront, dans ce monde pécheur, des doctrines diaboliques. Les démons deviendront des prêtres et corrompront ma doctrine. Ils boiront du vin et mangeront de la viande. Ils tueront des êtres vivants et se livreront à des passions charnelles. Ils manqueront de bienfaisance, seront envieux et se haïront entre eux.

Il y aura pourtant aussi des gens pieux et vertueux, qui seront

1) Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 220-254.

2) Rom., II, 5-10, 13, 16 ; II, Cor., V, 10. Comp. IX, 6 ; I, Cor. III, 13-14 ; Gal., VI, 7-8.

3) Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 299-302.

4) *Zeitschrift für Missionskunde u. Religionswissenschaft*, 1914, p. 33-42. Dans cette Revue, l'apocalypse en question est précédée d'une introduction que nous négligeons.

estimés du peuple et attireront les hommes. Personne ne sera exclu de leur action éducatrice. Ils auront pitié des pauvres, prendront soin des vieillards et secourront les délaissés. Ils auront des soutras et des images de Bouddha et exhorteront les gens à les vénérer. Ils accompliront toutes les bonnes œuvres, seront pleins de bonté et ne feront de mal à personne. Ils renonceront à eux-mêmes et tâcheront de sauver tous les êtres vivants. Ils ne se soucieront pas de leur propre vie et seront néanmoins toujours pleins de douceur, d'amour et de paix.

De tels hommes s'étant levés, une foule de démons les combattront, les calomnieront, les persécuteront et leur rendront la vie impossible. Ils ne s'appliqueront point à pratiquer la vertu, laisseront les temples tomber en ruines et ne songeront qu'à amasser de grands trésors, sans les employer pour faire des aumônes. Ils achèteront et vendront des serviteurs et des servantes ; ils en feront des prêtres et des religieuses, même quand ils sont dénués de vertus. Ils laboureront et ensementeront des champs, incendieront des forêts et tueront sans pitié des êtres vivants. Ils se livreront à une vie dissolue. Ils causeront une altération de la saine doctrine. Il y aura des gens qui embrasseront ma religion et se feront prêtres uniquement pour se soustraire à la justice publique. Ils se targueront de réciter régulièrement les commandements, mais sans se soucier de les mettre en pratique. Ces gens pervers iront en enfer, à la fin de la vie, et y resteront pendant une durée incalculable. Quand enfin leurs péchés seront expiés et qu'ils pourront renaître à la vie humaine, ce sera dans des lieux déserts, où ils ne trouveront point les trois choses les plus précieuses : Bouddha, la doctrine et le sacerdoce.

Au temps où la Loi sera anéantie, les femmes se montreront constantes dans la piété, tandis que les hommes seront religieusement las. Alors le ciel sera en larmes, la pluie et l'éclat du soleil seront en désordre, les cinq céréales ne mûriront pas, les maladies augmenteront et feront mourir beaucoup de gens, des calamités s'abattront sur le peuple. Les gouvernements ne se régleront pas d'après la raison et la justice, mais se livreront aux désordres guerriers. Les méchants seront aussi nombreux que le sable de la mer, et les bons seront réduits au nombre d'un ou de deux. Le soleil et la lune perdront toujours plus leur éclat, et la vie humaine ne cessera de se raccourcir. A quarante ans, on aura des cheveux blancs. Les hommes, devenus adultères, auront moins de force pour engendrer. Ils mourront généralement jeunes, l'un ou l'autre arrivant seulement encore jusqu'à soixante ans.

Les femmes, par contre, atteindront soixante-dix, quatre-vingts, quatre-vingt-dix ou même cent ans.

Subitement un déluge surprendra tout le monde dans la fausse sécurité, produite par l'incrédulité, et engloutira indistinctement tout ce qui vit, pour en faire la pâture des poissons et des tortues.

Si alors il y a encore des saints, ils se retireront dans la solitude et la tranquillité des montagnes; car autrement ils seraient persécutés par l'engeance diabolique. Là ils pourront vivre, protégés par les êtres célestes. Une lumière sortira d'eux et fera encore une fois prévaloir ma doctrine pour cinquante-deux ans. Mais ensuite l'œuvre de destruction commencera. Tous les soutras seront successivement anéantis à jamais, il n'en restera pas une lettre.

Ce temps où ma Loi disparaîtra, est comparable à la lumière d'une lampe qui n'a plus d'huile; elle jette encore un peu de clarté, puis s'éteint. Ce qui arrivera ensuite, est trop difficile à dire.

Tout cela s'étant passé depuis des milliers de millions d'années, Matreya descendra dans ce monde et sera le nouveau Bouddha. Alors le monde entier vivra en paix. Les vapeurs pernicieuses se dissiperont. Des pluies bienfaisantes arroseront la terre et feront prospérer les cinq céréales. Le corps humain aura quatre-vingts pieds de hauteur, la durée de sa vie sera de quatre-vingt-quatre mille ans, et le chiffre des êtres vivants arrivant au salut, sera innombrable ».

Cette apocalypse et toutes les autres connues jusqu'ici, prouvent combien l'homme a un profond besoin de s'occuper du but du monde et de sa propre vie. La solution qui s'impose généralement, c'est que, dans la lutte entre le bien et le mal, qui rend la vie humaine si tragique, le premier doit finalement triompher et procurer le salut à ceux qui le pratiquent. Un personnage messianique joue fréquemment un rôle important dans ces destinées ultimes de l'homme et du monde, comme nous le voyons encore dans cette apocalypse du bouddhisme, où figure un second Bouddha venant du ciel, à la fin des temps. Dans cette apocalypse se trouvent aussi des traits bien extravagants, comme dans toutes les apocalypses juives ou autres. Et la cause profonde du messianisme est évidemment que l'homme, qui conçoit l'idéal de la perfection et y aspire, dans la mesure où sa vie spirituelle se développe, trouve ce monde trop imparfait et voudrait le voir remplacé par un monde meilleur.

PIEPENBRING.

CONGRÈS INTERNATIONAL D'ETHNOLOGIE ET D'ETHNOGRAPHIE (NEUCHÂTEL, SUISSE)

Neuchâtel a eu l'honneur de réunir le premier Congrès International d'Ethnologie et d'Ethnographie, du 1^{er} au 5 juin 1914. Le choix de cette ville ne doit point étonner. Son université n'a-t-elle pas, une des premières de langue française¹, reconnu officiellement la valeur éducative des études ethnographiques, en créant en 1912 une chaire d'ethnographie et d'histoire comparée des civilisations²; n'a-t-elle pas agi avec un discernement louable, en désignant pour l'occuper un ethnographe de renom, M. A. van Gennep, collaborateur de cette revue? Depuis longtemps du reste, les études ethnographiques sont en honneur à Neuchâtel : les mémoires publiés par son active Société de Géographie³, comme par celle des Sciences naturelles⁴, son Musée Ethnographique, qui est un des plus riches de la Suisse⁵, témoignent suffisamment de l'intérêt qu'elle leur porte.

1) Cf. les récents travaux sur l'état des études ethnographiques, spécialement en France : Mauss, *l'Ethnographie en France et à l'étranger* (*Revue de Paris*, 1^{er} oct., 1913); A. Reinach, *Revue*, 15 avril 1914; van Gennep, *Les lacunes de l'ethnographie actuelle* (*Scientia*, 1913; *Religions, mœurs et légendes*, V, 1914, p. 9 sq.); cf. Institut Solvay, *Archives Sociologiques*, 1914, n° 30, p. 142; n° 32, p. 816.

2) Cf. mon article, *L'enseignement de l'histoire de l'art en Suisse* (*Revue de synthèse historique*, 1914, p. 98 sq.) p. 108.

3) Dernier volume : Dr Montandon, *Au pays Ghimirra, récits de mon voyage à travers le massif éthiopien, 1909-11* (*Bull. Soc. neuchâteloise de Géographie*, XXII, 1913).

4) Dernier volume : O. Fuhrmann et E. Mayor, *Voyage d'exploration scientifique en Colombie* (*Mém. de la Soc. neuchâteloise des Sciences naturelles*, V, 1914). Quelques spécimens de poteries colombiennes, rapportées par cette expédition, ont été publiés par Th. Delachaux, *Poteries anciennes de la Colombie de l'Amérique du Sud* (*L'art décoratif*, 1912, n° 181, p. 181 sq.).

5) *Rapport annuel du Musée ethnographique, exercice 1913*. Neuchâtel, 1914.

La présidence d'honneur du Congrès avait été offerte à M. Comtesse, ancien président de la Confédération suisse; M. G. Jéquier, l'égyptologue bien connu, qui professe à l'Université de Neuchâtel, en était le président effectif; M. A. van Gennep, secrétaire général scientifique, après avoir pris l'initiative de ce Congrès, assurait la bonne marche des travaux, et M. A. Reymond, professeur à l'Université, avait, comme secrétaire général administratif, la tâche souvent difficile de faire fonctionner les rouages du Congrès.

Le succès a répondu à l'attente des organisateurs; plus de trois cents membres, venus de divers pays, se sont inscrits et ont suivi assidûment les séances ¹.

*
* *

Le Comité d'organisation avait prévu, en dehors des heures consacrées aux travaux, des « attractions » scientifiques fort intéressantes. Une exposition réunissait plusieurs collections privées, que leurs possesseurs avaient libéralement mises à la disposition du Congrès, et où voisinaient les produits industriels des peuples les plus divers. On y remarquait en particulier la riche série d'objets populaires, poteries de Heimberg, de Langnau, jouets rustiques en terre ou en bois, moules à beurre ou à gâteaux, patiemment recueillis en Suisse par M. Th. Delachaux ²; les curieux échantillons de rubans tissés suivant le procédé « au carton », qu'étudie spécialement M. van Gennep ³; etc. Une publication d'ensemble de ces objets, de nouveau dispersés, paraîtra sans doute prochainement, grâce aux soins des deux savants que je viens de citer. En même

M. A. van Gennep a publié les principaux monuments de ce musée : *Guide sommaire du Musée ethnographique de Neuchâtel* (*Revue suisse d'Ethnographie et d'Art comparé*, 1914, p. 57 sq.). Il a été fait un tirage à part de ce guide. Quelques statuettes sont reproduites dans *Schweizer Kunst*, 1914, n° 146, p. 51-3.

1) Signalons en corrigeant les épreuves de cet article le compte-rendu détaillé que M. le Dr Verneau a donné du Congrès dans *L'Anthropologie*, 1914, p. 366 sq.

2) Delachaux, *Jouets rustiques suisses* (*Archives suisses des traditions populaires*, 1914, p. 101 sq.) a publié quelques pièces de sa collection.

3) Van Gennep, *Études d'ethnographie algérienne*, 1911, IV, *Le tissage au carton*, p. 68 sq.; id., *Brettchenweberei oder Flechterei* (*Zeitsch. f. Ethnologie*, 1912, p. 624; id., *Über eine mit Brettchen gewebte Borte aus dem 15-6 Jahrhundert* (*Mitt. d. germanisch. National Museums*, 1913), etc.

temps, l'Exposition rétrospective neuchâteloise¹ offrait aux ethnographes et aux historiens d'art maint sujet d'observation. Une excursion par un beau jour permit aux congressistes de visiter la fameuse station de la Tène². Dans une soirée cinématographique, M. le Dr *O. Tauern*, de Fribourg-en-Brisgau, grâce aux films inédits pris par lui et par M. le Dr *Koch-Grunberg* dans leurs voyages d'exploration, montra la vie matérielle et religieuse des indigènes de la Malaisie et du Brésil, saisie sous ses aspects les plus variés. Enfin, une soirée de folk-lore ressuscita les vieux airs et les paroles naïves des chansons populaires du Canton de Neuchâtel³.

*
*
*

Les séances ont eu lieu dans les salles de l'Université, et les travaux ont été répartis en plusieurs sections. L'une de celles-ci eut à discuter une question fort délicate : la situation de l'ethnographie vis-à-vis des autres disciplines scientifiques apparentées. Le désir de la déterminer nettement a même été l'un des principaux facteurs de la réunion de ce Congrès. Si maints congrès, en effet, ont accordé à l'ethnographie une place dans leurs délibérations, sa situation vis-à-vis des autres branches du savoir humain y était quelque peu subordonnée. Devait-elle donc rester sous la tutelle de l'anthropologie, quel que soit le sens limité ou illimité que l'on accorde à ce mot ? Le Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques, dont la XIV^e session eut lieu à Genève en 1912, ne lui donnant qu'un rôle minime, quelques savants avaient décidé de fonder un Congrès international d'anthropologie, ce mot étant conçu dans le sens le plus large, c'est-à-dire comprenant l'étude des sociétés primitives en général en même temps que l'étude physique de l'homme⁴ : la première session devait avoir lieu à Leyde en 1916⁵.

1) *Catalogue de l'Exposition rétrospective neuchâteloise*, 10 mai-21 juin 1914, Neuchâtel, 1914 ; *Album de l'Exposition rétrospective neuchâteloise*, 1914 (pour paraître) ; de Pury, *Musée Neuchâtelois*, 1914, p. 145 sq.

2) P. Vouga, *Les dernières fouilles de la Tène. Plaque offerte aux participants au Congrès international d'Ethnographie siégeant à Neuchâtel*, 1914 ; sur les fouilles récentes de la Tène, cf. Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique*, II, 3, *Second âge du fer ou époque de la Tène*.

3) Cf. van Gennep, *Une soirée de Folk-lore à Neuchâtel*, *Mercur de France*, 1914, p. 582.

4) *Compte-rendu du XIV^e Congrès international d'Anthr. et d'Arch. préh.* Genève, 1913, I, p. 111, référ.

5) Institut Solvay, *Archives sociologiques*, 1914, n^o 32, p. 982.

Mais n'est-il pas illogique de conserver unies des branches aussi disparates que celle de l'étude physique de l'homme, dont s'occupe avant tout l'anthropologie proprement dite, et celle de l'étude de ses manifestations intellectuelles et matérielles, but spécial de l'ethnographie? La première ne relève-t-elle pas des sciences physiologiques, alors que la seconde scrute l'élément psychique d'une part, et technique de l'autre? Et n'est-il pas en tout cas inadmissible de mettre la seconde sous la dépendance de la première? C'est ce qu'ont fait ressortir avec raison plusieurs orateurs du Congrès.

Il était nécessaire aussi de proclamer l'indépendance de l'ethnographie vis-à-vis de la géographie. M. le professeur *Weule*, directeur du Musée ethnographique de Leipzig, montra avec précision les inconvénients que présente pour l'ethnographie une trop étroite sujétion, et fit facilement adopter le texte du vœu qu'il présenta dans ce sens.

Au point de vue donc de la définition plus nette de l'ethnographie, l'œuvre du Congrès de Neuchâtel ne sera pas inutile, comme M. van Gennep l'a montré en détail dans son article sur *La signification du 1^{er} Congrès ethnographique*¹.

..

Les communications, nombreuses et pour la plupart d'un véritable intérêt, seront publiées « in extenso » dans la nouvelle *Revue Suisse d'Ethnographie et d'Art comparé*, dont le premier numéro est sorti de presse au moment même du Congrès².

L'histoire de l'ethnographie est encore à écrire. Mais déjà les travaux de détail, préparant la synthèse, montrent que cette science a des origines plus anciennes qu'on le croit généralement : qu'au XVIII^e siècle des esprits indépendants en France étudiaient avec curiosité les mœurs des peuples « sauvages », s'efforçaient d'expliquer par elles certains faits souvent méconnus de l'antiquité, et créaient ainsi la science ethnographique, avec la méthode comparative qu'elle emploie. On connaît en particulier les travaux de M. van Gennep sur Dèmeunier³, Lafiteau, de Brosses, etc.⁴, dont

1) *Mercur de France*, 1914, n° 410, p. 322 sq.

2) *Revue Suisse d'Ethnographie et d'Art comparé-Schweizerische Zeitschrift für Völkerkunde und vergleichende Kunst*, Neuchâtel, 1914, fondée par MM. G. Jéquier, A. van Gennep, W. Deonna, Th. Delachaux.

3) *Religions, mœurs et légendes*, III, p. 21 sq.

4) Id., V, 1914, p. 93 sq. *La méthode ethnographique en France au XVIII^e siècle*.

quelques-uns ont paru dans cette revue même¹. Au Congrès de Neuchâtel, M. H. Froidevaux apporte sa contribution à cette histoire des prédécesseurs méconnus, en faisant part des *Observations ethnologiques et ethnographiques de Jean Law de Lauriston*. Fils de William Law et neveu du célèbre financier, il fit partie de l'administration de la Compagnie des Indes, vécut à Pondichéry de 1742 à 1757, visita en tous sens l'Empire mogol où il mena une vie errante jusqu'en 1761, puis, après avoir été prisonnier des Anglais, retourna dans son pays natal. Sa situation officielle lui permit de faire de nombreuses observations sur les mœurs des pays où il vivait, qu'il consigna dans ses rapports. Plusieurs de ceux-ci ont été publiés, en particulier celui sur « L'état politique de l'Inde en 1777 » (paru en 1913), et les « Mémoires sur quelques affaires de l'Empire mogol entre 1756 et 1761 », qui viennent d'être imprimés par la Société de l'histoire des Colonies françaises. C'est ce dernier mémoire, plein de renseignements précieux pour l'ethnographie, qu'étudie M. Froidevaux.

*
* *

Les rapports qui existent entre l'ethnographie et le milieu géographique sont examinés par M. Biermann, privat-docent à l'Université de Lausanne (*Les milieux géographiques et les qualités ethniques*), qui admet une forte influence de la nature du sol sur la production des objets. M. Bezemer, professeur d'ethnographie à l'Ecole supérieure d'agriculture de l'Etat, à Wageningen (Hollande), envisage l'ethnographie au point de vue de la politique coloniale (*Ethnographie und Kolonialpolitik*). C'est encore de M. P. Bovet : *Les règles du langage et les règles des mœurs*.

*
* *

A côté de ces derniers travaux d'une portée générale, les monographies spéciales n'ont pas manqué. M. le professeur Verneau relève *Les relations que dénote l'ethnographie entre les populations anciennes du Nord de l'Afrique*. « Grâce à l'archéologie et à l'ethnographie, dit-il, la question des relations anciennes des populations du nord de l'Afrique se précise. Si des découvertes ostéologiques viennent confirmer les déductions qu'on peut déjà tirer des faits connus — et nous possédons dès maintenant quelques documents

¹) *Rev. hist. relig.*, 1913, 68, p. 32 sq.

qui portent à croire qu'il en sera ainsi — le problème sera résolu. Nous avons là un exemple de l'appui que peuvent se prêter mutuellement les diverses branches de l'anthropologie, qui ne peuvent évoluer isolément d'une manière satisfaisante. »

M. Reutter, abordant un sujet sur lequel ont paru déjà d'importants travaux¹, donne quelques détails sur *Les poisons de flèches des Somalis du Sénégal*. M. de Tribolet étudie *La vie et les mœurs des Baronga d'hier et d'aujourd'hui*. Dans une séance plénière, M. G. Schneider, de Bâle, décrit l'existence des *Orang-Mamma*, tribu habitant les forêts vierges du sultanat d'Inchagiri, dans l'île de Sumatra, qui disparaît rapidement sous l'influence des Malais mahométans. Ce sont les *Tolelaki*, tribu de Célèbes, qui ont attiré l'attention de M. C. Spat, professeur d'ethnographie à l'Académie royale militaire de Bréda : il note minutieusement leurs vêtements d'écorce, leurs chapeaux de palme, leurs ustensiles, leurs instruments de musique, ainsi que l'art ornemental de leurs maisons et de leurs boucliers. — Le comte de Périgny, qui a exploré une tribu peu connue, *Les Indiens Guatusos*, fait part de ses découvertes. — Quant à l'Europe, elle n'a pas été négligée. M^{lle} E. Goldstern, de Vienne, qui, pour l'amour de l'ethnographie a vécu pendant des mois dans le petit village reculé de Bessans en Maurienne, où tant de mœurs curieuses se sont conservées, en a rapporté une riche moisson d'observations sur *Les habitations, costumes et coutumes de Bessans*. Mais là, comme partout, les vieux usages se perdent, et le curieux diable de Bessans, cette survivance des Mystères du moyen âge, destiné à effrayer les enfants après avoir terrifié les dévots, disparaîtra sans doute avec le vieil ouvrier, âgé de 72 ans, qui seul le sculpte encore.

Notons encore les études de M. Lencewicz sur *Les populations de la Pologne et leurs habitations*, et de M. de Maday sur *Le mariage par achat chez les anciens Hongrois*.

*
*.

On s'étonnerait de rencontrer dans un tel Congrès des communications qui sont du domaine pur de l'archéologie, si l'on n'admet-

1) Perrot et Vogt, *Poisons de flèches et poisons d'épreuve*, 1913 ; Perrot, même titre, dans *Rev. d'Ethnographie et de Sociologie*, 1914, p. 131 sq. ; pour l'antiquité, A. Reinach, *La flèche en Gaule, ses poisons et contrepoisons* (*L'Anthropologie*, 1909, p. 41 sq.) ; Pichon-Vendeuil, *Étude sur les pharmagues et venins de l'antiquité : poisons de guerre, de chasse, de justice, etc.*, 1914.

tait pas, comme il a été dit plus haut, que l'ethnographie étudie les produits spirituels et matériels des sociétés non seulement modernes, mais aussi anciennes.

Le professeur *Ed. Hahn*, de Berlin, entretient ses auditeurs d'une question qui lui est chère, et qu'il a exposée à plusieurs reprises dans ses articles et volumes ¹, celle de l'introduction de la culture au moyen de la charrue, spécialement dans l'Europe centrale (*Die Zeit der Einführung der Pflugkultur in Mitteleuropa*). — Le professeur *J. Bellucci*, de Pérouse, fournit sa *Contribution à l'étude de la première extraction du cuivre*; d'après les documents rapportés par l'explorateur italien *Miani*, il décrit le procédé très simple qu'emploient les tribus du Niam-Niam pour extraire le cuivre d'un minéral abondant (silicate de cuivre hydraté), qui, pauvre en métal, est cependant très facilement réductible par les cendres et le charbon. Ces constatations ethnographiques, fait remarquer l'auteur, ont une certaine importance pour l'histoire des origines du cuivre en Europe. — Avec *M. Ed. Combe*, nous pénétrons dans l'antiquité des *Sumériens et Accadiens*, et nous cherchons à déterminer les éléments ethniques de la civilisation babylonienne ». « La civilisation babylonienne, conclut-il, a donc une base non sémitique. Les Sémites adoptèrent la civilisation sumérienne à laquelle ils donnèrent l'empreinte de leur génie particulier. Mais il ne faut pas oublier qu'il reste à faire le départ de ce que d'autres populations ont apporté dans le bassin du Tigre et de l'Euphrate, Mitanni du Caucase, Hittites, Cassites ou Elamites ».

M. Bellucci cherche des *Parallèles entre les ornements du premier âge du fer et les ornements actuels de la Lybie*.

L'art ornemental de la période mycénienne est étudié par *M. Luquet*, *La décoration mycénienne*. Dans le mémoire déposé au Congrès, il soutient la thèse suivante : « La décoration mycénienne se caractérise par l'orientation des motifs qu'elle emploie vers une représentation ou plus exactement une évocation du visage humain, qui conférerait sans doute à ces motifs une vertu prophylactique. Pour justifier cette thèse, nous allons montrer comment et par quels intermédiaires se relie à une représentation sommaire et schématique du visage humain les principaux motifs des deux grandes branches de l'ornementation mycénienne, d'une part le décor géométrique

1) *Ed. Hahn*, *Die Entstehung der Pflugkultur*, Heidelberg, 1909, etc.

curviligne, de l'autre le décor vivant (végétal ou zoomorphique) ». M. Luquet annonçait déjà cette étude dans un précédent travail¹ du même genre, où il explique par cette dégénérescence du visage humain les gravures de Gavr'inis², comme le fait aussi, mais d'une façon un peu différente, M. Déchelette, qui reconnaît en elles la schématisation des sourcilset des yeux humains³. M. Luquet, à la suite de MM. Breuil, Déchelette, etc., est attiré par l'étude curieuse des dérivations ornementales dans les arts préhistorique et protohistorique. Certes, elle est pleine d'attraits, mais elle est aussi pleine d'embûches, et ce n'est jamais sans un certain scepticisme que je vois, sous la plume de ces savants, la figure humaine se muer en motifs décoratifs les plus variés et les plus éloignés du prototype supposé. Nul ne songe à contester le processus de la dégénérescence ornementale, et les études de Haddon, Grosse, etc., pour l'art des demi-civilisés, celles de Pottier pour la céramique susienne, montrent irréfutablement qu'un ornement est souvent la transformation d'une forme humaine ou animale, dont il serait impossible de reconnaître l'origine sans l'existence de chaînons intermédiaires. Pour l'art antique, toutefois, ce sont ces intermédiaires certains, pris dans une série homogène, qui font trop souvent défaut, et un peu de prudence est nécessaire⁴, si l'on veut éviter les hypothèses aventurées, dans le genre de celles qu'affectionne M. Siret, lequel unissant le poulpe, la hache, le spathe fécondant du palmier, ou faisant permuter entre eux ces éléments, en fait sortir par un processus inverse la figure humaine des divinités de la mythologie classique⁵.

M. *Matruchot*, professeur à la Sorbonne, s'est efforcé de résoudre une énigme qui tracasse depuis longtemps les archéologues. Quel était l'emploi de ces *petits cylindres en os*, le plus souvent percés latéralement d'un ou de plusieurs trous, et parfois ornés de rainures concentriques, que l'on a découverts en grand nombre dans plusieurs

1) *L'Anthropologie*, 1913, p. 158, 168, note 1.

2) *Les pétroglyphes de Gavr'inis*, *ibid.*, 1913, p. 153 sq.

3) *Nouvelle interprétation des gravures de New Grange et de Gavr'inis*, *ibid.*, 1912, p. 29 sq.

4) Sur la question de cette dégénérescence, cf. mon article, *Quelques remarques sur la stylisation* (*Rev. d'Ethnographie et de Sociologie*, 1913, p. 154 sq.).

5) Sur les théories de M. Siret, cf. en dernier lieu mon article *Questions de méthodes archéologiques, à propos d'un livre récent* (*L'Homme préhistorique*, 1914, p. 140, 167, 213).

fouilles de l'époque romaine ? Sont-ce des sifflets, des fragments de flûtes, des charnières pour portes d'armoires ou pour couvercles de coffrets ? M. Matruchot pense que ces explications sont défectueuses, et reconstruit un petit appareil à tisser où ces cylindres trouveraient leur emploi. La démonstration ne m'a pas convaincu. Je ne puis oublier que, si le Musée local de Pompéi ne possède que la reconstitution en bois d'un coffret dont le couvercle tourne autour de ces petits cylindres qui sont des charnières, du moins le petit Musée de Prisco à Boscoreale, dans la fouille de Pompéi, fournit une preuve décisive : le moulage d'une armoire dont les portes tournent sur de telles charnières en os, conservées à leur place primitive en coulant le plâtre suivant le même procédé ingénieux de Fiorelli qui nous a valu les cadavres des Pompéiens surpris par le désastre. Il se peut toutefois, étant donnée la diversité de taille et de forme de ces nombreux fragments énigmatiques, qu'ils aient eu des destinations différentes : si les uns servaient de charnières¹, d'autres pouvaient provenir de flûtes en os², d'autres étaient des sifflets : M. Bellucci a observé l'emploi de tels sifflets par les bergers de certaines régions de l'Italie.

Mentionnons encore, de M. Reutter, qui s'est fait une spécialité des analyses de résidus antiques⁴, un rapide exposé *sur les parfums gallo-romains*.

*
* *

L'histoire des croyances religieuses, qui a pu glaner maint détail intéressant dans les travaux dont il vient d'être question, est plus directement intéressée par les suivants.

1) *Monumenti antichi dei Lincei*, VII, p. 411-2, figure 6 ; ce moulage est cité par Mau, *Führer durch Pompei* (3^e éd.), 1898, p. 80. Cf. Clerc, *Découvertes archéologiques à Marseille*, p. 96, 4 ; *Bulletin de correspondance hellénique*, 1906, p. 562, et note 1.

2) *Rev. arch.*, 1899, 34, p. 139 ; 1904, p. 103, sq. fig. 20 ; Vassy et Muller, *Un atelier gallo-romain de fabricant de charnières en os, à Sainte-Colombe-lès-Vienne*, Association française pour l'avancement des Sciences, Reims, 1907, p. 864 sq.

3) *Dict. des antiquités*, s. v. Tibia, p. 302, III ; flûte d'Alésia, *Pro Aiesia*, 1910, p. 735, pl. CXIII.

4) Reutter, *Les parfums égyptiens* (*Bull. Soc. franç. d'hist. de la médecine*, XIII, 1910, p. 159 sq.) ; id., *Des parfums égyptiens* (*L'Homme préhistorique*, 1913, p. 218 sq.) ; et encore divers articles analogues dans cette revue, 1913 et 1914.

M. le Dr *Ch. de Montet*, de Vevey, rapproche les croyances des primitifs de celles des psychopathes, et s'efforce de démontrer que leur genèse est semblable de part et d'autre (*De quelques rapports entre les croyances des primitifs et celles des psychopathes*). « Le nerveux, le psychopathe est, puisque privé de sens commun selon les uns, parce que plus sensible selon les autres, plus sujet à l'incertitude, plus porté à être envahi par le sentiment du mystère de la causalité incompréhensible, et par là, il se rapproche du primitif. » Tout comme le primitif « il établit alors des liens entre tels phénomènes qu'il observe et sa propre destinée, ou, en faisant un pas de plus, entre les dits phénomènes et les causes dernières de l'univers ». M. de Montet cite divers cas pathologiques qu'il eut l'occasion de traiter, et qui confirment ses vues. « En m'appuyant d'une part sur quelques cas où il était possible de découvrir les causes individuelles de la forme d'une croyance, en examinant d'autre part l'influence qu'exerce sur elle le degré de développement de la collectivité, j'ai cherché à mettre en lumière la complexité des facteurs qui contribuent à la genèse des lois extraordinaires que se créent les primitifs et les névropathes. J'ai attiré votre attention sur certains processus affectifs, dont le rôle se révèle avec une netteté particulière dans le tabou, les superstitions et les obsessions... L'homme moderne poursuit la lutte du primitif, et, comme lui, il en est réduit à se construire des vérités provisoires, des superstitions, des défenses, dont la forme correspond aux relations que la somme des acquisitions successives de l'être vivant lui permettent d'entrevoir ». Ce n'est point là thèse bien nouvelle, car l'idée d'établir un parallèle entre les croyances de certains névropathes et celles des peuples primitifs revient à C. J. Jung. Tout récemment encore, S. Freud, consacrant à ce sujet une étude suggestive (*Der Wilde und der Neurotiker*)¹, montre que les névropathes se trouvent au même stade que les primitifs, que les hommes préhistoriques, et se rapprochent également du type psychologique de l'enfant. Lui aussi compare le réseau de tabous qui enserre le primitif aux interdictions et superstitions que se forgent les névrosés.

M. le missionnaire *H. Junod*, dont on connaît le bel ouvrage récent², présente un travail fort documenté sur *L'importance de l'an-*

1) *Imago*, 1912, fasc. 1, 3, 4; cf. Institut Solvay, *Archives sociologiques*, n° 26, 1913, p. 702 sq.

2) *The life of a South-African Tribe*, Neuchâtel, 1912-3.

cestrolatrie dans la Société sud-africaine; un autre missionnaire, M. Th. Burnier, expose les *Croyances et rites des Zambésiens du Barotséland*; M. Mauss critique, chez les Baronga, le tabou bien connu de la belle-mère¹.

Dans le domaine de l'antiquité classique, on entend une intéressante communication de M. G. Jéquier, président du Congrès, sur *La queue de taureau, insigne des rois d'Égypte*. L'auteur se demande quel était le sens de cette queue, tout d'abord prise pour une queue de lion, qui, dès la I^{re} dynastie, est fixée par derrière à la ceinture des rois. C'est, démontre-t-il à l'aide des monuments, un « très ancien insigne propre aux autochthones de la vallée du Nil, et, parmi ceux-ci, aux chefs et aux princes. Le chef de la race conquérante, ou tout au moins de la tribu qui finit par prendre la prépondérance, aurait tenu à honneur de garder cet antique symbole de puissance, en le précisant, c'est-à-dire en adoptant comme insigne royal non pas une queue quelconque, mais la queue du taureau, un des animaux qui pour eux personnifiait la royauté ».

Qu'on se rappelle le taureau, dieu et roi, foulant au pieds ses ennemis, sur une palette archaïque²; la queue du taureau est un souvenir du temps où le pharaon était personnifié sous les traits de l'animal divin, tout comme en Grèce, l'attribut animal de la divinité conçue sous forme humaine, dénote l'origine thériomorphique de celle-ci.

A propos du mot égyptien pour père, M. E. Dévaud évoque lui aussi le totémisme égyptien, « Les différentes graphies du mot at, t, atef, tef, peuvent s'expliquer, dit-il, si l'on considère le signe lu généralement f comme un signe symbolique s'appliquant particulièrement au céraсте. Peut-être y aurait-il une explication à chercher dans le domaine totémique, et une relation symbolique entre une fonction particulière au céraсте et les notions de la paternité. »

M. A. Reinach développe les idées qu'il exprimait incidemment dans

1) Sur ce tabou : Frazer, *Rameau d'or*, I, p. 220 sq. ; id., *Totemism and Exogamy* (s. v. Avoidance, Mother-in-Laws) ; id., *La tâche de Psyché*, trad. Roth 1914, p. 138 sq. ; S. Reinach, *Le gendre et la belle-mère* (*L'Anthropologie*, 1911, p. 46, 649 sq. = *Cultes*, IV, p. 130 sq.) ; Freud, *Der Wilde und der Neurotiker*, Imago, 1912, cf. Archives sociologiques Solvay, 1913, n° 26, p. 703 ; Spielrein, *Die Schwiegermutter*, Imago, 1913, p. 589 ; Archives Solvay, 1914, p. 773.

2) Cf. Capart, *Les débuts de l'art en Égypte*, p. 234 sq ; Moret, *Mystères égyptiens*, p. 166.

cette revue ¹ sur les *Origines de la Fauconnerie*, qu'il dérive d'un culte du faucon, et retrouve dans la civilisation hétéenne. C'est au culte de l'animal que se rattache, on le sait, l'origine des enseignes. M. A. Reinach, reprenant cette question, la traite avec toutes les ressources de sa prodigieuse érudition, dans une séance plénière sur *Le culte du drapeau*. Empruntant ses exemples à l'Égypte, à la Grèce, à Rome, comme aussi aux temps modernes, il examine successivement les points suivants : — I. Les enseignes et la zoolâtrie. Casques comme support du totem et spécialement de l'animal sacré. La présence matérielle de celui-ci peut se réaliser de trois manières principales : l'animal sacré peut être libre ; il peut être captif ; il peut être remplacé par son image, ce qui est l'enseigne proprement dite. — II. La spécialisation de l'enseigne comme emblème guerrier : les enseignes comme symboles du génie de la guerre et de la foudre. 1). La sélection des fauves comme animaux enseignes. 2) L'animal enseigne de la foudre, l'animal bondissant dans les cieux symbolisant la foudre. 3). Le drapeau : la valeur religieuse de ses trois éléments, emblème, couleurs, flottement. 4). La hampe et le dieu des enseignes.

On sait que M. J. Bellucci, professeur à l'Université de Pérouse, possède sur les *amulettes*, tant antiques que modernes, une compétence indiscutée, dont témoignent ses travaux antérieurs ². La survivance des amulettes antiques dans les campagnes italiennes, leurs modifications progressives de sens et de forme sous l'influence du christianisme cherchant à assimiler ce qu'il ne pouvait supprimer, tels sont les points que M. Bellucci traite avec sa verve accoutumée dans une séance plénière, en les illustrant de nombreux exemples empruntés à ses collections.

Il décrit encore une *Singulière application du crâne humain*. Dans certaines églises italiennes des provinces de Foggia et d'Aquila, on se sert d'un crâne humain en bois, comme d'un tronc pour recueillir les aumônes destinées aux âmes du Purgatoire. « Toute une philoso-

1) *Rev. hist. des relig.*, 67, 1913, p. 296, note.

2) *Amuleti italiani contemporanei*, 1898 ; *Amuleti italiani antichi e contemporanei*, Esposizione internazionale di igiene sociale di Roma, Perugia, 1912 ; *La grandine nel Umbria*, etc. Tout récemment encore, M. Bellucci a publié un article sur les pointes de flèches votives en bronze, qui servent aussi d'amulettes, *Cuspidi di freccia in bronzo, loro impiego votivo* (*Bull. di paletnologia italiana*), XL, 1914.

phie pratique se trouve cachée dans cette présentation. Les deux lettres fatidiques MM, rappelaient le sort de l'homme : « souviens-toi que tu mourras. » La couronne, dont ces deux lettres sont surmontées, faisait comprendre que la mort souveraine planait toujours immuable sur la destinée humaine ; la forme du crâne démontrait la transformation profonde que la beauté et l'expression du visage, la pensée et l'intelligence du cerveau subiraient après la mort... « A l'origine, c'était un crâne réel que l'on présentait aux fidèles, auquel on substituait dans la suite un crâne imité en bois ou en terre, en passant peut-être par le stade intermédiaire où une partie du crâne réel est enchassée dans un crâne artificiel auquel elle communique sa vertu ¹. Était-ce seulement le désir d'éveiller dans l'âme du fidèle l'idée de la mort qui faisait choisir le crâne comme tirelire religieuse ? Sans doute que des croyances superstitieuses y ont contribué pour leur part. M. Belluci rappelle que si l'agriculteur italien trouve en labourant son champ un crâne humain, il le recueille pieusement pour l'ensevelir, mais a soin au préalable de le briser, supposant qu'il peut contenir des trésors. C'est là une forme particulière de ces croyances universelles qui attribuent à la tête humaine, décharnée ou non, une vertu surnaturelle, et voient dans cette partie du corps, siège de l'âme, une source de vie, de fécondité et de richesse. C'est l'une des causes qui fit placer dans l'antiquité une pièce de monnaie dans la bouche du mort, l'obole bien connue de Caron ², ou, dans un masque de sorcier de l'Alaska, fixer une monnaie chinoise au fond des orbites ³. Est-il nécessaire de rappeler les nombreux usages du crâne,

1) Sur ce processus général, dont on peut citer maints exemples, cf. mon article, *L'union des matériaux périssables et durables dans l'œuvre d'art*, Etudes d'archéologie et d'art, Genève, 1914, p. 54 sq. (p. 61, coupe de Ghézer, Palestine, avec dans le fond une calotte cranienne qui y adhère fortement, transition entre le crâne réel utilisé comme coupe, et le vase en terre qui en dérive).

2) Sartori, *Die Totenmünze*, Archiv. f. Religionswiss., II, 1899, p. 205 sq.; cf. Rev. hist. relig., 1901, 64, p. 152. Cet usage remonterait aux temps paléolithiques, puisqu'à l'intérieur de la bouche d'un des squelettes de Grimaldi adhérerait un petit galet de schiste vert, placé intentionnellement lors de la sépulture, qui serait l'équivalent de la monnaie employée à une époque plus basse, de Villeneuve, *L'obole de Charon dans les temps préhistoriques*, L'Anthropologie, 1906, 17, p. 629 sq.

3) Dix Bolles, *Chinese Relics in Alaska*, Proceed. N. S. National Museum, 1893.

réel ou artificiel, chez les anciens comme chez les primitifs modernes, employés comme coupes à boire, comme vase votif contenant des céréales¹, ou, d'une façon générale, de citer les récipients en forme humaine ou animale de tous les temps et de tous les pays, auxquels s'attachent souvent des croyances semblables²? Si le crâne-tirelire de M. Bellucci renferme l'argent des fidèles, sur le relief gallo-romain de Luxembourg³, la tête isolée du cerf divin répand l'abondance autour d'elle, sous la forme de pièces de monnaie qui s'échappent de sa bouche.

*
* *

Telle est, décrite dans ses grandes lignes, l'œuvre du Conseil de Neuchâtel. La valeur des travaux qui y ont été présentés, les utiles décisions qui y ont été prises concernant la situation que doit occuper l'ethnographie vis-à-vis des autres disciplines, témoignent de sa réussite. A quand le second Congrès? Le bouleversement européen qui a surgi deux mois après ne permet de formuler aucune supposition à cet égard. Bornons-nous à souhaiter que viennent bientôt des jours meilleurs, où la science pourra reprendre ses études brusquement interrompues. Est-il dévolu à l'ethnographie de contribuer au développement des idées d'humanité, de fraternité qui sont aujourd'hui foulées aux pieds? C'est ce que pense le promoteur de cette réunion internationale. Rappelant tout ce que l'ethnographie a fait depuis plusieurs siècles « pour l'intelligence du grand mouvement intellectuel qui a conduit à l'acceptation, bientôt universelle, des notions d'humanité et de fraternité », il est persuadé que « ce rôle n'est pas terminé encore. Seule l'ethnographie pourra dénouer des problèmes complexes comme ceux des Balkans, sans le recours au moyen primitif de massacres mutuels »⁴. Hélas! les événements actuels nous font craindre que ce ne soient là qu'utopies, et que bien plutôt le vieil adage sera éternellement vrai, quels que soient les progrès intellectuels : *homo homini lupus*.

W. DEONNA.

1) Andree, *Votive und Weihegaben d. kathol. Volkes in Süddeutschland*, p. 144 sq.

2) Cf. mon article, *Quelques observations sur la forme humaine et animale employée comme conduit ou récipient* (*L'homme préhistorique*, 1913, p. 305 sq.).

3) Welter, *Rev. arch.*, 1911, I, p. 63 sq. figure 3-4.

4) Van Gennep, *Religions, mœurs et légendes*, V, 1914, p. 7, 8.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ROBERT WILLIAM ROGERS. — **Cuneiform Parallels to the Old Testament** *translated and edited*. — Londres, Frowde (Oxford University Press), 1912, xxii-567 p., £ 1.

Voici un ouvrage excellent et de première utilité. On a émis beaucoup d'opinions, violemment contradictoires et parfois fort aventureuses, sur la nature et l'étendue des relations entre Israël et l'Assyro-Babylonie. Pour se faire une conviction raisonnée sur ces questions controversées, il faut d'abord avoir à sa disposition les textes. Si la littérature hébraïque est entre les mains de tous, il en est autrement des textes cunéiformes se référant à Israël ou ayant avec la civilisation de ce peuple quelque rapport : la transcription et la traduction de ces documents sont disséminées dans une foule de revues spéciales et d'ouvrages quelquefois fort coûteux. On a donc eu, de divers côtés, la bonne pensée de réunir ces textes dans des recueils d'un prix abordable, à l'intention de ceux qui ne sont pas assyriologues de profession.

Nous avons en français les *Textes religieux assyriens et babyloniens* de F. Martin, Paris, 1900, le *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* de Paul Dhorme, Paris, 1907. Les lecteurs de langue allemande peuvent consulter, outre les deux premières éditions de l'ouvrage d'Eberhard Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*¹, qui n'est plus du tout au courant, les *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament* de MM. Gressmann, Ungnad, Ranke (Tubingue, 1909).

M. Robert William Rogers a doté le public anglais d'un ouvrage similaire. Et son œuvre mérite d'être recommandée à d'autres encore qu'aux habitants de la Grande-Bretagne ou des États-Unis. D'abord elle renferme plus de documents que les recueils analogues antérieurs. De plus l'auteur a pu mettre à profit, pour la lecture des inscriptions et

1) Giessen, 1872 et 1883 ; la 3^e édition, au contraire, n'est pas un recueil de documents.

leur traduction, les dernières découvertes et les études les plus récentes, sans parler des nombreuses contributions qu'il a lui-même apportées à une meilleure intelligence des originaux.

On saura gré, en particulier, à M. Rogers d'avoir fait une large place aux listes chronologiques et aux textes historiques, à côté des documents mythologiques, des hymnes et prières, des textes liturgiques et doctrinaux et des pièces juridiques (entre autres le code de Hammourabi tout entier).

Cet ouvrage, qui représente une somme de travail considérable, est accompagné de 48 belles photogravures reproduisant des tablettes, statues ou bas-reliefs assyro-babyloniens ou égyptiens ayant quelque rapport avec l'Ancien Testament, d'une table chronologique des princes ayant régné en Babylonie ou en Assyrie et d'une carte.

ADOLPHE LODS.

EDUARD MEYER. — **Der Papyrustfund von Elephantine,**
Dokumente einer jüdischen Gemeinde aus der Perserzeit und das älteste erhaltene Buch der Weltliteratur, Leipzig, Hinrichs, 1912,
II-128 pages, 2 mk. ¹.

Il a paru déjà bien des travaux sur les papyrus araméens provenant de la colonie juive d'Éléphantine. Parmi ces études celle que nous annonçons a son caractère propre. M. Édouard Meyer, auteur d'une *Histoire de l'Antiquité* classique en Allemagne et qu'on a entrepris de traduire en français, s'attache surtout à montrer en quoi les papyrus récemment découverts éclairent l'histoire générale du monde ancien et en quoi ils sont éclairés par elle.

Après avoir raconté sommairement la découverte des documents et indiqué le rôle d'Éléphantine comme place-frontière au Sud de l'Égypte, il montre que l'installation d'une colonie militaire juive en ce lieu est

1) Ces lignes étaient déjà écrites lorsque parut le fameux appel des sommités de la science allemande « au monde civilisé », appel au-dessous duquel on a le regret de lire la signature de M. Eduard Meyer. Nous n'avons pas cru cependant devoir rien changer à ce compte-rendu : la brochure que nous annonçons, en montrant une fois de plus que M. Meyer connaît admirablement la méthode historique et son maniement, fait apparaître d'autant plus impardonnable l'oubli où l'illustre savant a laissé les principes de la critique en adoptant sans contrôle les contre-vérités propagées par son gouvernement.

un cas particulier d'une politique constante de l'Égypte : la population indigène de ce royaume ayant peu de goût pour les choses militaires, les maîtres du pays ont toujours eu à leur service un fort appoint de mercenaires étrangers.

Si ces colons militaires juifs parlent l'araméen et non l'hébreu et se servent du calendrier babylonien, il convient de se souvenir que les Perses avaient adopté l'araméen comme langue officielle dans toute la partie occidentale de leur empire et se servaient exclusivement du calendrier de Babylone.

M. Meyer reconstitue ensuite l'état de l'Égypte sous la domination perse en combinant les riches données de nos papyrus avec celles des autres documents de l'époque.

Les croyances et les pratiques religieuses des Juifs d'Élephantine présentent un intérêt exceptionnel, parce qu'elles nous apportent l'image vivante de la religion populaire telle qu'elle avait cours au pays de Juda, au temps où ces colons avaient quitté la mère-patrie, c'est-à-dire, d'après M. Meyer, au temps des rois d'Égypte Psammétique I^{er}, Néco II ou Psammétique II (664-588), avant que la réforme de Josias eût transformé le yahvisme. Ces Juifs à la vieille mode affirmaient énergiquement la primauté de Yahvé, mais ne croyaient pas la compromettre en associant au grand Dieu national des êtres subordonnés, considérés probablement comme ses organes, tels que la déesse Anat, ou le mystérieux *'šm bēl'ēl*, que M. Meyer rapproche du dieu babylonien Ichoum, d'Achima de Hamat et de Samarie (2 Rois 17, 30), d'Echmoun-Asclépios, de Sime, divinité syrienne, et de l'*ašimat* dont parle Amos (8, 14).

Dans les vicissitudes de la petite communauté égyptienne de Yahou, qui vit son temple détruit par les prêtres de Hnoub, M. Meyer trouve avec raison une illustration de la politique religieuse qui fut celle des Achéménides, souverains largement tolérants en principe envers tous les cultes célébrés dans leur empire, mais impuissants parfois à faire vivre en paix côte à côte des voisins également intolérants.

L'édit de Darius II sur la fête des Pains sans levain apporte à notre historien une confirmation de la thèse qu'il avait soutenue dans son *Entstehung des Judentums*, que le judaïsme orthodoxe a été une création du gouvernement perse. Dans cette pièce, datée de 419 av. J.-C., l'autorité politique prétend imposer aux Juifs d'Égypte l'obligation de célébrer la fête du 15 au 21 nisan. La détermination d'une date fixe pour les fêtes est une des innovations caractéristiques du Code Sacerdotal. Le nouveau document prouve donc que cette législation était en 419

de promulgation récente — comme l'a vu l'école dite de Wellhausen, — et que le gouvernement perse a tenu la main à son application, comme l'indiquait déjà le firman reproduit Esdras 7, 12 ss., qui est donc authentique.

Dans les archives de la même famille juive d'Éléphantine on a retrouvé encore une traduction araméenne de la célèbre inscription de Béhistoun relatant les exploits de Darius I^{er}. M. Meyer fait remarquer à ce propos que l'envoi de ce « communiqué officiel » à travers l'empire était prévu et attesté par l'inscription même de Béhistoun : dans le texte susien on lit : « puis j'envoyai ces inscriptions dans tous les pays ».

M. Meyer étudie enfin le roman d'Aḥiqar, dont des fragments considérables ont été également trouvés dans les papyrus d'Éléphantine. Cet ouvrage, d'après l'auteur, n'a pas été composé par un Juif : un Juif aurait écrit en hébreu, et son œuvre n'aurait jamais reçu la diffusion dont jouit « Aḥiqar » : ce livre est un « produit de la culture générale orientale », qui naquit du mélange des civilisations nationales. L'élément romanesque y a simplement la valeur d'un cadre, comme dans certains contes orientaux, dans la Vie d'Ésope, dans les Sentences du Paysan en Égypte : l'ouvrage, qui est intitulé « sentences du nommé Aḥiqar », est un livre de morale. Sa forme autobiographique est imitée des inscriptions royales et tombales. La déformation subie par la figure de Sennachérib, qui apparaît ici comme un sultan bonasse, laissant le gouvernement à son vizir, montre comment l'histoire était travestie dans la tradition populaire de l'Orient au temps d'Hérodote et 30 ans avant Ctésias — Manéthon et l'auteur de Gen. 14 sont de la même école —. Le roman d'Aḥiqar, célèbre dans tout l'Orient, fut, selon M. Meyer, traduit en grec plusieurs générations déjà avant Alexandre le Grand. Il faut saluer en lui le premier échantillon d'une littérature internationale et l'un des témoins les plus intéressants de l'influence exercée dès cette époque par l'Orient sur la civilisation grecque.

Puisse cette brève analyse donner au lecteur une idée de la richesse des aperçus qu'ouvre la brochure de M. Meyer.

Ce n'est que sur quelques points de détail que j'aurais des réserves à exprimer ou des compléments à demander. J'en signalerai trois seulement.

M. Meyer suppose que, en 407, Sanaballat, satrape de Samarie, vivait encore et que, si les Juifs d'Éléphantine s'adressent à ses fils et non à lui, c'est parce qu'il était si âgé qu'il avait laissé à ses enfants la

direction des affaires. Il parait plus simple d'admettre que, en 407, Sanaballat était mort, qu'aucun de ses fils n'avait hérité de son titre de satrape perse, et que les Juifs d'Éléphantine recoururent à eux, en même temps qu'au pacha Bagohi, parce que ces deux personnages jouaient en Samarie le même rôle que Yohanan et Ostan à Jérusalem : celui de chefs des autorités indigènes. Cela a son intérêt pour l'histoire du schisme samaritain.

A propos du nom divin *'šm bêt'él*, M. Meyer rapproche entre autres celui du dieu Σείμιος de l'inscription de Kefr Nebo. Je me demande s'il ne faut pas plutôt reconnaître le nom même de la divinité vénérée par les Juifs d'Éléphantine dans un autre des dieux mentionnés dans la même inscription, le dieu Συμβέτυλος : Σειμίω καὶ Συμβετύλω καὶ Λέοντι θεοῖς πατρώοις... On entend d'ordinaire « symbétyle » comme une sorte d'adjectif désignant une divinité — peut-être Mercure —, adorée dans le même « bétyle », c'est-à-dire dans le même fétiche de pierre que le dieu Simi. Mais on ne voit pas, avec cette interprétation, quel aurait pu être l'original sémitique de ce mot, qui serait de formation spécifiquement indo-européenne : n'y faudrait-il pas plutôt reconnaître une transcription hellénisée du nom de cet *'šm bêt'él* pour qui on collectait chez les colons d'Éléphantine?

Qu'on nous permette enfin un regret. C'est que M. Meyer, si attentif à constater la confirmation de ses hypothèses par les découvertes ultérieures, n'ait pas signalé que, en exhumant des papyrus judéo-araméens à Éléphantine, les archéologues allemands n'ont fait que mettre à exécution une idée lancée par un savant français, M. Clermont-Ganneau.

ADOLPHE LODS.

A. CAUSSE. — **Les prophètes d'Israël et les religions de l'Orient.** — *Essai sur les origines du monothéisme universaliste.* Lausanne, Payot, et Paris, Nourry, 1913, 330 pages.

Toutes les religions monothéistes actuellement existantes dérivent historiquement du prophétisme hébreu. Mais les prophètes d'Israël eux-mêmes d'où tenaient-ils leurs convictions monothéistes? C'est le problème que M. Causse reprend après des savants comme Renan ou le Père Lagrange en France, Baentsch, MM. Zimmern, Winckler, Jeremias, Gunkel, Marti et bien d'autres en Allemagne.

L'auteur écarte avec raison la théorie de Renan d'après laquelle le

monothéisme aurait été un des traits naturels et essentiels du génie sémitique, théorie contredite par les découvertes qui nous font de mieux en mieux connaître les panthéons fort peuplés des Babyloniens, des Phéniciens, des Araméens, des Nabatéens, des Arabes. Il ne discute même pas le point de vue du P. Lagrange, qui rapporte le monothéisme israélite à une révélation originelle.

Son principal objectif est d'examiner la thèse de l'école panbabyloniste allemande, thèse qu'il formule ainsi : « avant d'être la religion d'un peuple, le monothéisme aurait été l'idéal d'une élite ou bien une doctrine ésotérique enseignée dans certains sanctuaires, ou bien une tendance plus ou moins vague dans les religions nationales. Vers le ^{xv}^e siècle, sous l'influence des relations entre les différents peuples, après mille ans de civilisation babylonienne et à l'âge d'or de la civilisation égyptienne, l'idée d'un dieu unique était dans l'atmosphère spirituelle de l'Orient » (p. 267).

Dans une première partie M. Causse raconte comment le monothéisme apparut, puis évolua dans la religion d'Israël : il n'a pas de peine à montrer par le simple exposé des faits que le yahvisme populaire, lorsqu'il commence à nous être connu, n'avait rien de monothéiste, et que la foi au Dieu unique ne s'est développée que peu à peu au sein de ce peuple, sous l'influence des circonstances politiques et surtout par suite d'un travail intérieur qui s'est fait dans la conscience de quelques hommes d'élite, « les prophètes ». Les civilisations étrangères ne paraissent pas avoir eu sur ce processus d'action bien décisive.

Dans une seconde partie, beaucoup plus brève, M. Causse étudie les principaux textes sur lesquels on s'est appuyé pour affirmer l'existence d'un monothéisme oriental antérieur à la formation de celui des prophètes israélites.

Voici les conclusions générales de l'auteur. « Les courants monothéistes que l'on a cru découvrir dans les religions de l'Égypte et de Babylone leur étaient en partie communs avec beaucoup d'autres religions de l'Ancien et du Nouveau Monde. La piété intérieure et la méditation religieuse profonde tendent inconsciemment vers l'unité du divin...

« Quant aux spéculations plus ou moins ésotériques des prêtres telles que nous les trouvons exprimées dans les hymnes et les textes rituels, elles sont assurément un moment important dans l'évolution spirituelle de l'humanité. Mais il ne paraît pas qu'elles aient jamais abouti à la religion d'un dieu unique et universel. L'affirmation d'un monar-

chisme divin, d'un roi au-dessus d'une hiérarchie, ou la conception panthéistique d'une substance éternelle ne sont pas le monothéisme...

« Les théologiens égyptiens à la grande époque thébaine, comme les poètes des hymnes et des psaumes babyloniens, restaient fidèles aux croyances de la religion populaire, et ils conservaient respectueusement toutes les superstitions animistes de la foule... Il ne paraît pas qu'en Égypte ou à Babylone jamais prophète se soit levé pour briser l'idole et pour proclamer que Dieu est esprit...

« Le monothéisme hébreu est avant tout une religion éthique. C'est par l'affirmation de la justice de Iahvé que la prédication des prophètes a commencé... Quelle est la religion, en dehors du iahvisme, qui a proclamé comme dogme fondamental et comme premier devoir religieux : « Dieu est absolument juste, et il faut que la justice soit ! Iahvé aime la « miséricorde et non les sacrifices ! » Au nom de quelle divinité nationale a-t-on annoncé le jugement suprême :

« Les yeux de Iahvé sont sur ce royaume pécheur

« Je le détruirai de sur la face de la terre !

« Quelque grandes qu'aient pu être les influences orientales sur la religion d'Israël, il reste dans le monothéisme des prophètes un élément essentiel que l'on ne saurait expliquer par les antécédents de la race sémitique ou par les influences des civilisations voisines. Ici sans doute intervient un facteur souvent méconnu par notre déterminisme historique, mais qui n'en a pas moins une certaine importance dans l'histoire de l'humanité et particulièrement dans l'histoire de la pensée religieuse : c'est la libre personnalité » (p. 318-321).

Cette page exprime très heureusement la conclusion qui nous paraît ressortir de l'examen impartial des faits. Nous avons ici même soutenu plus d'une fois la même solution du problème des origines du monothéisme. Et nous ne pouvons que nous féliciter de constater qu'elle s'est imposée aussi à un chercheur aussi consciencieux et aussi sagace que M. Causse.

L'ouvrage est écrit d'un style clair, vivant, souvent coloré. La lecture en est facile et attrayante. Sans étalage d'érudition, l'auteur a été amené à donner sa réponse à presque tous les grands problèmes que posent la critique de l'Ancien Testament et l'histoire de la religion d'Israël ; réponse toujours pondérée, judicieuse et dictée par des raisons purement historiques. Le tableau en raccourci qu'il trace du « iahvisme populaire » est aussi juste que vigoureux.

J'ai été, je dois le dire, moins entièrement satisfait par les chapitres consacrés aux différents prophètes. M. Causse, qui paraît avoir été très profondément influencé par les idées de M. Gressmann, semble trop enclin à maintenir, au nom de certaines considérations générales, l'authenticité de divers textes des livres prophétiques contre lesquels militent des arguments de fait qu'il reconnaît lui-même « très graves ». C'est ainsi qu'il défend les doxologies d'Amos 4, 13 ; 5, 8-9 ; 9, 5-6, toutes calquées sur le même modèle et dont l'une au moins rompt le fil du discours de la manière la plus criante, tandis qu'une autre, toute semblable, insérée dans le livre d'Osée (13, 4), ne se trouve que dans la version grecque ; — ou encore (et ceci est de plus de conséquence) les promesses de relèvement national prêtées au même prophète Amos (9, 8-15). M. Causse allègue, pour en maintenir l'originalité, qu'« Amos n'a pas inventé l'espérance messianique » et que « l'eschatologie de rédemption était toujours indissolublement associée à l'eschatologie de destruction » (Gressmann). Soit, encore que cette formule germanique ne soit pas des plus claires : il est certain que les Israélites avant Amos et de son temps espéraient la venue du « jour de Yahvé » ; il est certain — cela a été démontré depuis longtemps, par exemple par M. Paul Volz (*Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias in ihrem Verhältniss dargestellt*, Goettingue, 1897) — que l'espérance messianique est une idée de la religion populaire et que les prophètes, quand ils l'ont adoptée, ont accepté une notion étrangère et même opposée à l'esprit de leur religion propre ; il est possible, probable même, que, d'après la croyance populaire, cette ère de bonheur devait être précédée de vagues et effroyables catastrophes comme celles dont les astrologues et prophétesses politiques de nos jours se montrent si prodigues dans leurs horoscopes annuels. Mais qui ne sent que, entre ces vagues menaces, simple repoussoir de la félicité à venir, et les sentences de mort péremptoires, précises, motivées d'un Amos il y a une différence radicale d'accent ? Le berger de Téqoa prend au sérieux la chute d'Israël, comme il prend au grand tragique les crimes de ce peuple. Quand il déclare de la part de son Dieu : « la fin est venue pour mon peuple d'Israël » (8, 2), ou : « elle est tombée, elle ne se relèvera plus, la vierge d'Israël » (5, 2), il croit réellement ce qu'il dit. Comment admettre qu'un esprit aussi personnel ait, après cela, subi le joug des idées traditionnelles au point d'annoncer que tout cependant s'arrangerait pour la plus grande gloire de la nation coupable ?

Si j'insiste sur ce point, c'est parce qu'il a dans la genèse du mono-

théisme israélite une importance capitale. M. Causse l'a indiquée ; mais il a été empêché par ses conclusions critiques de la mettre pleinement en lumière. C'est parce qu'Amos a cru à la ruine définitive et totale d'Israël qu'il a vu clairement que Yahvé est autre chose et infiniment plus qu'un dieu national : le Dieu de la justice, égale pour toutes les nations. Et voilà aussi pourquoi Amos est bien plus consciemment monothéiste et universaliste qu'Osée, par exemple, qui espérait un relèvement d'Israël après le châtement.

J'aurais des réserves analogues à faire à propos de plusieurs textes des livres d'Ésaïe et de Michée que M. Causse pense pouvoir attribuer aux deux prophètes de ce nom. Il paraît bien douteux qu'Ésaïe ait cru à l'inviolabilité de la ville de Jérusalem et ait fait à Ézéchias, lors de sa révolte contre Sennachérib, les promesses de délivrance sans restriction qui lui sont prêtées.

Il y a naturellement plus d'un point encore où je ne pourrais me ranger à l'opinion de M. Causse. Les chap. 56-66 du livre d'Ésaïe, par exemple, me semblent renfermer des éléments trop différents d'inspiration, de forme littéraire et d'accent pour pouvoir être attribués à un seul et même auteur, celui que M. Duhm a baptisé le Trito-Ésaïe. Je me permets de signaler ou de rappeler à M. Causse la très intéressante analyse que M. Budde a proposée de cette partie du recueil d'Ésaïe dans sa *Geschichte der althebräischen Litteratur* (1906). Mais ces divergences d'opinion sont inévitables en des matières aussi délicates que la critique des livres prophétiques. Et je tiens, en dépit des réserves qui viennent d'être formulées, à rendre hommage à la valeur de ce beau et bon livre.

Un regret seulement. Il semble que l'ouvrage ait été composé un peu vite. L'auteur, qui reproduit — et avec raison — un grand nombre d'extraits des livres prophétiques, n'a pas pris le temps d'en faire une traduction nouvelle et personnelle : il s'est borné à reviser çà et là les versions existantes, sans toujours les contrôler d'assez près soit pour l'établissement du texte, soit pour la précision et le coloris du style. Il y a aussi de trop nombreuses erreurs typographiques, notamment dans les références bibliques et les titres d'ouvrages étrangers. C'est par une défaillance de mémoire, je pense, que M. Causse, résumant l'histoire des origines du monde telle que la présente le Yahviste, y a mêlé des traits empruntés au récit sacerdotal : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, il fit l'homme à son image... puis il l'établit au-dessus de tous les êtres vivants... Le monde a une fin morale. L'homme est au-dessus de la nature et de l'animalité ; l'homme est comme un fils de

Dieu » (p. 74-75). Ce dernier trait est en contradiction avec la pensée du Yahviste ; pour lui aussi l'homme est bien devenu « comme l'un des des *elohim* », mais par un empiètement sacrilège.

M. Causse fera aisément disparaître ces petites taches dans la seconde édition que nous souhaitons cordialement à son livre.

ADOLPHE LODS.

EPHRAIM M. EPSTEIN. — **The Construction of the Tabernacle**,
— Chicago, Open Court publishing company, 1911, 59 pages.

M. Epstein révèle ici au public une « très importante découverte », qu'il a faite il y a déjà une trentaine d'années. C'est que les parois du Tabernacle décrit dans l'Exode (26,1-30) n'étaient formées ni de planches dressées les unes au bout des autres ni de piliers massifs juxtaposés, comme l'admettaient jusqu'ici la plupart des commentateurs, mais de sortes de tréteaux constitués chacun par deux planches inclinées et appuyées l'une contre l'autre par le sommet.

En lisant cette brochure on croit souvent feuilleter une dissertation d'un autre âge : l'auteur raisonne, comme les cabbalistes, sur la valeur numérique des lettres composant les mots du texte sacré ; il allégorise les dimensions des tentures du Tabernacle ; il estime que Moïse a connu le théorème du carré de l'hypoténuse ; convaincu que le Tabernacle a réellement existé tel qu'il est décrit dans l'Exode, il pose *a priori* que les détails donnés sur sa construction doivent répondre aux conditions d'existence de la vie au désert.

La solution qu'il offre des difficultés du texte n'est cependant pas sans valeur. Elle expliquerait, en particulier, d'une manière aussi simple qu'ingénieuse ce qui est dit des angles de la tente : il s'agirait de tréteaux semblables aux autres, mais formant pans coupés. Et peut-être l'auteur de ce chapitre de l'Exode se représentait-il le Tabernacle comme M. Epstein. La chose toutefois, n'est pas aussi certaine que le donne à entendre cet exégète. Ainsi il y a un passage qu'il traduit : « Et tu feras les colonnes (tréteaux) de la Demeure en planches de *chittim* dressées » (26,15). Ce texte serait très favorable à la thèse de M. Epstein s'il voulait dire que *chaque* « colonne » doit être formée de plusieurs planches dressées. Mais l'original signifie simplement : Et tu feras les *qerasim* pour la Demeure [en] pièces de bois de *chittim* dressées ».

Le texte n'indique ni que ces pièces de bois soient des planches ni qu'il y en ait plusieurs pour chaque *qèrès* (mot de signification incertaine). Une formule identique revient un peu plus loin sous la plume du même auteur : « Et tu feras les barres [en] pièces de bois de *chittim* » (v. 26) ; et on lit ailleurs : « et ainsi il fit à l'entrée du sanctuaire des montants de porte [en] pièces de bois d'olivier » (1 Rois 6, 33). Or on peut être bien certain que ces barres et ces montants de porte n'étaient pas faits en « planches », mais taillés dans des poutres, et que chaque traverse et chaque montant était formé d'une seule pièce de bois.

ADOLPHE LODS.

ADOLPHE REINACH. — **Noé Sangariou.** — *Étude sur le déluge en Phrygie et le syncrétisme judéo-phrygien.* — Paris, Durlacher, 1913, 95 p.

La ville d'Apamée de Phrygie fit frapper, on le sait, sous les Sévères des monnaies sur lesquelles étaient représentés Noé — nommé en toutes lettres, ΝΩΕ — et son arche. Comment se fait-il qu'une scène aussi spécifiquement biblique ait pu être gravée sur des médailles officielles dès le début du III^e siècle après Jésus-Christ ? C'est un point d'histoire religieuse qui a été bien souvent discuté, par exemple par Lenormant ou par M. Babelon en France, par Schürer ou M. Usener en Allemagne.

M. Adolphe Reinach croit pouvoir établir que « si l'arche de Noé apparaît sur les monnaies d'Apamée au début du III^e siècle de notre ère, ce n'est pas la conséquence de la fantaisie d'un magistrat judaïsant, c'est qu'Apamée était le théâtre d'une très ancienne légende phrygienne du déluge et que, depuis la fin du III^e siècle avant notre ère, le récit biblique avait commencé à s'unir avec les traditions indigènes » (p. 91).

Je ne surprendrai pas les lecteurs de cette Revue, qui connaissent et apprécient depuis longtemps le talent de M. Adolphe Reinach, en leur disant que ce mémoire abonde en hypothèses ingénieuses, en rapprochements suggestifs, que c'est un jaillissement perpétuel d'idées neuves appuyées sur une imposante érudition.

M. Reinach me paraît avoir prouvé, contre M. Babelon, que les « Phrygiens avaient une légende propre du déluge : ce n'était pas un déluge

causé par les eaux du ciel ; c'était un cataclysme lié à des secousses sismiques... Une pareille légende était particulièrement à sa place dans un pays volcanique comme l'est la Phrygie centrale... A Ikonion, Nannakos annonçait le déluge et la nouvelle race d'hommes formée par Athéna et Prométhée ; à Hiérapolis et à Laodicée un temple englouti et une gorge ouverte pour sauver le pays par un glaive divin ; à Pessinonte et à Ancyre, il semble qu'on ait cru à une arche abordant au sommet des monts à la fin du déluge, puisqu'on montrait au mont Agdos... les pierres dont Deukalion et Pyrrha auraient tiré l'humanité nouvelle et qu'un temple abritait, au-dessus d'Ancyre, l'ancre retrouvée par Midas. Enfin, à Patara en Syrie (lisez : en Lycie), on a des traces d'une légende de l'arrivée de l'arche de Persée ou de Téléphos ». A Apamée même il y eut des secousses sismiques qui provoquèrent parfois de terribles inondations. « Une légende nous parle d'un abîme plein d'eau bouillonnante où la ville s'engouffre au temps de Midas et qui ne se referme que lorsque le héros Anchouros, son fils, s'y précipite à cheval » (p. 92). La plupart des dieux d'Apamée étaient considérés comme des divinités des eaux.

« Si les Juifs placèrent de préférence à Apamée la légende de l'arche et l'Ararat, c'est d'abord qu'ils traduisirent par *arche* le surnom de *kibotos*, » que cette ville portait depuis Antiochus I^{er} et « qui désignait peut-être en réalité l'entonnoir où s'étaient engouffrées les eaux diluviennes —, c'est ensuite que la ville était dominée par les deux plus hautes cîmes de la Phrygie centrale » (p. 93). M. Reinach fait remarquer avec raison que, au temps de Josèphe encore, il n'y avait pas dans le judaïsme de tradition établie sur le lieu où avait atterri l'arche : Ararat dans le texte biblique n'est pas le nom d'une montagne, mais d'un pays, l'Arménie ; et l'on hésitait entre les monts de Gordyène (Kurdistan), Baris en Atropatène (Azerbeïdjan), une localité en Osrhoène, le mont Nisir (Zagros), Apamée.

Le récit de l'arche de Noé fut apporté à Apamée, selon M. Reinach, par des Juifs de Babylonie dès la fin du III^e siècle avant notre ère ; à cette époque, en effet, Antiochus III transporta en Phrygie et en Lydie 2.000 familles juives de Mésopotamie et de Babylonie. « La fusion une fois commencée entre leurs légendes et celles des indigènes, le syncrétisme s'est bientôt développé comme de lui-même au milieu des communautés mixtes. La Sibylle judéo-grecque fait sienne la localisation de l'Ararat à Apamée (I, 261-267) sans doute un siècle avant notre ère » (p. 93). Cette figure est elle-même le témoignage le plus frappant

de cet amalgame judéo-phrygien : « sibylle » était le nom indigène des pythonisses (σιός = θεός et βούλλα = βουλή) ; d'autre part la Sibylle juive s'identifie elle-même à la fille de Noé « en profitant de ce qu'une hypostase de la Grande Déesse phrygienne portait aussi le nom de Noé » (d'où le nom de Noéria donné à la fille du héros du déluge). Ce syncrétisme fut développé encore par les chrétiens de la contrée, en même temps qu'il était adopté par les païens. Les magistrats monétaires qui firent frapper les bronzes à l'arche de Noé étaient, en effet, d'après M. Reinach, des païens ; car ils firent exécuter en même temps des médailles où figurent Athéna, Zeus et Kérainos.

Les arguments mis en ligne par l'auteur ne sont pas tous d'une égale valeur. Il y a des combinaisons que l'on pourra estimer assez fragiles. Il nous paraît un peu hasardeux, par exemple, pour prendre le texte qui sert de point de départ au mémoire, de conclure de la simple inscription : « Νοη, femme de Sangarios », trouvée à Thasos, que cette femme était prêtresse de la Grande Mère phrygienne, que Noé était le nom d'une naïade du cycle de cette déesse et probablement de la divinité même, et que ce nom a facilité la localisation de Νωε à Apamée et suggéré le nom de Noéria donné à la Sibylle.

M. Reinach suppose très ingénieusement que le geste de Noé et de la femme qui l'accompagne, sur les monnaies d'Apamée, geste qu'on interprète d'ordinaire comme exprimant l'adoration, était dans le tableau dont a dû s'inspirer le graveur, celui de Deucalion et de Pyrrha jetant des pierres par dessus leur épaule. Soit ; mais comment cette conjecture se concilie-t-elle avec cette autre hypothèse de M. Reinach que le personnage féminin associé au héros du déluge représente, non sa femme, mais sa fille, la Sibylle ?

Pour prouver que l'auteur des Oracles Sibyllins n'a pas utilisé seulement le récit biblique, mais a connu une tradition phrygienne du déluge, M. Reinach allègue que « le déluge de la Genèse est produit par des pluies torrentielles, celui de la Sibylle par l'ouverture des abîmes de la terre » comme dans la tradition locale d'Apamée (p. 19, 21). L'auteur, en écrivant ces lignes, ne s'est souvenu que de Gen. 7, 12, qui est de J, et a oublié le verset précédent (de P) où on lit : « toutes les sources du grand abîme jaillirent et les fenêtres des cieux s'ouvrirent. » Le poète sibyllin n'a fait ici que s'inspirer du récit biblique.

C'est par inadvertance sans doute aussi que M. Reinach, résumant Gen. VIII, 8¹, écrit : « le J et l'E sont trop mêlés pour pouvoir être dis-

1) Lisez : Gen. VII et VIII.

tingués avec certitude. » D'abord il n'y a pas, comme on sait, de fragments *élohistes* (E) dans la Genèse avant l'histoire d'Abraham ; M. Reinach a voulu parler d'éléments *sacerdotaux* (P). De plus dans le récit du déluge le départ est si facile à faire entre les deux versions (J et P) qu'il a été accompli du premier coup par Astruc (1753) à peu près exactement comme on le fait aujourd'hui.

L'intervention des eaux souterraines dans la production du déluge n'est donc pas un trait que l'auteur des Oracles Sibyllins a nécessairement emprunté à une tradition phrygienne ; ce que l'on pourrait dire plutôt, c'est que la présence de ce détail dans le récit biblique a facilité la fusion du déluge de Noé avec l'inondation sismique d'Apamée. Et il y aurait même lieu de se demander si l'auteur sacerdotal, en faisant intervenir les « eaux d'en bas », alors que les traditions antérieures (babyloniennes et yahviste) ne parlaient que de la chute des « eaux d'en haut », n'a pas voulu tenir compte d'une tradition locale analogue à celle des Phrygiens (celle d'Hiérapolis de Syrie par exemple), et qui attribuait le déluge à un phénomène souterrain.

Dans le même ordre d'idées on pourrait rechercher comment la tradition israélite a été amenée à faire de Noé le héros du déluge : pourquoi, alors que l'ensemble du récit hébreu du cataclysme est manifestement d'origine babylonienne, a-t-elle donné le rôle principal à « l'homme des champs », à l'inventeur de la culture de la vigne qu'était Noé ? Ce héros agraire palestinien, syrien ou peut-être héthéen, aurait-il déjà, avant d'être adopté par les Israélites, été mêlé à quelque légende diluvienne, et, s'il était héthéen, à quelque légende diluvienne originaire de l'Asie Mineure ?

Mais je ne veux pas avoir l'air d'attacher à ces réserves de détail une importance que je ne leur prête pas. M. Reinach, à mon sens, a réuni assez de faits solides et de présomptions vraisemblables pour qu'on puisse regarder comme établie sa thèse centrale : qu'il a existé un mouvement syncrétiste judéo-phrygien qui avait commencé dès avant le début de notre ère, et dont les monnaies au type de l'arche de Noé sont une manifestation très curieuse, mais en somme très logique.

ADOLPHE LODS.

R. H. CHARLES. — **Fragments of a Zadokite Work**, *translated from the Cambridge Hebrew text and edited with introduction, notes and indexes*. — Oxford, Clarendon Press, 1912, xvii-42 pages, 5 sh.

Parmi les ballots de débris de vieux manuscrits que contenait la *gueniza* (c'est-à-dire le grenier aux livres de rebut) d'une synagogue d'Égypte, à Fostat, près du Caire, et d'où ont déjà été extraits les fragments de l'original hébreu du Siracide, on a retrouvé quelques feuillets que M. Schechter a publiés en 1910 sous ce titre : « Fragments d'un ouvrage sadoquite. »

L'original est déposé à la bibliothèque de l'Université de Cambridge ; mais, par un procédé que M. Charles apprécie plutôt sévèrement, M. Schechter a imposé à la Bibliothèque l'obligation de ne montrer le manuscrit à personne avant 1915. La chose est d'autant plus regrettable que l'auteur n'a pas publié le fac simile de l'original tout entier et que, en étudiant les quelques pages dont il donne la photographie, on constate qu'il n'a pas toujours réussi à bien déchiffrer le texte (qui est, du reste, en assez mauvais état). On ne peut donc que savoir gré à M. Charles d'avoir publié une traduction nouvelle du document, pour laquelle il a utilisé les versions, déjà très améliorées, de M. Israël Lévi et du P. Lagrange.

Le fragment contient deux parties : des exhortations et des lois. Dans la première section l'auteur recommande à ceux qu'il appelle « les membres de l'Alliance » ou « les connaisseurs de la justice », plus ordinairement « les pénitents d'Israël » et une fois « les fils de Sadoq », de rester fidèles à la nouvelle alliance conclue au pays de Damas ; il leur rappelle les châtiments qui ont atteint les membres de la faction adverse et fait à ce propos de nombreuses allusions à l'histoire de son propre groupe. Il annonce que les « bâtisseurs de muraille », — comme il appelle d'ordinaire les adversaires, — ainsi que les traîtres qui abandonneront l'alliance, auront à subir des peines plus graves encore lors de la venue du Messie, qui sortira d'Aaron et d'Israël : ils seront livrés entre les mains de Bélial, tandis que les fidèles recevront joie, puissance, pardon et secours.

La seconde partie contient des règles sur l'organisation intérieure du groupe et des lois « que le peuple tout entier doit suivre » pour ne pas être maudit : sur le sabbat, par exemple, les contacts impurs, les aliments, les objets trouvés, les témoins, etc.

L'ouvrage auquel appartenaient ces fragments doit très probablement être identifié avec le « livre de Sadoq », que les Caraïtes invoquaient volontiers comme précurseur de leur mouvement de protestation contre le judaïsme talmudique. Kirkisani, en effet, Caraïte notoire du x^e siècle, nous apprend que Sadoq, l'auteur de ce livre, avait été le premier à attaquer les rabbanites, qu'il interdisait le divorce et défendait à l'homme d'épouser sa nièce, en s'appuyant sur le texte de la Loi qui range le mariage avec une tante parmi les unions illicites (*Lév. 13, 13*) : si la tante n'a pas le droit d'épouser son neveu, l'oncle n'est pas autorisé non plus à se marier avec sa nièce. Or ce raisonnement se retrouve précisément dans nos fragments, ainsi que la polémique contre le judaïsme pharisien et l'interdiction du divorce.

L'écriture des deux manuscrits (car il y a des débris de deux manuscrits en partie parallèles) paraît être du x^e et du xi^e siècle. Mais le petit ouvrage a été composé, à coup sûr, bien avant le mouvement caraïte du viii^e siècle. Il est, en effet, écrit en une langue hébraïque très pure, teintée parfois d'aramaïsmes, mais où l'on ne relève aucune influence de la langue de la michna ou du talmud.

De plus, l'auteur reproche à ses adversaires de s'être laissé infecter par « le poison des rois de Grèce » (9, 20). Il ne mentionne pas l'influence — bien autrement redoutable à partir de 63 av. J.-C. — de Rome ; et le terme même par lequel il désigne l'hellénisme (« les rois de Grèce ») suggère que de son temps la Grèce disposait non seulement du prestige de la culture, mais de la puissance politique.

Ajoutons, enfin, que le sermonnaire, qui rend ses adversaires responsables de toutes les calamités qui frappent la nation, ne mentionne jamais l'anéantissement du Temple et de Jérusalem par les Romains, catastrophes bien plus graves et où il n'aurait pas manqué, s'il en avait eu connaissance, de voir le châtiment exemplaire des profanations que commettent, selon lui, les membres de la faction ennemie. Il parle souvent du sanctuaire et de la ville sainte, mais toujours comme de choses qui existent encore.

Comme, d'autre part, notre petit fragment cite expressément et utilise souvent le livre des Jubilés et qu'il cite également les Testaments des XII Patriarches (un passage, il est vrai, aujourd'hui perdu), le livre doit avoir été écrit, d'après M. Charles, entre 106 — je dirais plutôt 78 — avant J.-C. et 70 après.

M. Charles croit pouvoir préciser davantage encore et incline à placer la composition du livre au début du règne d'Hérode (18-8 av. J.-C.),

principalement parce que dans le Messie né d'Aaron et d'Israël il croit reconnaître Alexandre ou Aristobule, fils de Mariamne — la descendante des grands-prêtres hasmonéens — et d'Hérode qui pouvait être considéré comme un Israélite. Cette précision paraît bien hypothétique.

Le milieu où le petit ouvrage a vu le jour était nettement et même violemment antipharisien. Il est aisé, en effet, de reconnaître les Phariséens dans ces adversaires auxquels l'auteur reproche entre autres choses de souiller le sanctuaire, parce qu'ils permettent le mariage de l'oncle avec sa nièce, — de légitimer la luxure, parce qu'ils autorisent l'homme à se remarier du vivant de la femme qu'il a répudiée, — et encore de changer arbitrairement la date des fêtes, parce qu'ils ne suivent pas le calendrier du livre des Jubilés, lequel comportait une année de 364 jours, formée de 12 mois de 30 jours et de 4 épagomènes, tandis que les Pharisiens tenaient pour le mois purement lunaire de 29 ou 30 jours, quitte à ajouter tous les 2 ou 3 ans un 13^e mois intercalaire.

Mais auquel des groupes qui ont combattu le pharisaïsme faut-il attribuer la paternité du « Livre de Sadoq » ? MM. Schechter et Kohler ont pensé à une secte samaritaine, apparentée — d'après Schechter — ou même identique — selon M. Kohler — à celle de Dosithée. Cette hypothèse ne paraît pas heureuse ; car dans le milieu auquel appartenait notre auteur on vénérât les livres des prophètes à l'égal au moins de la Tôrà, on y considérait Jérusalem comme la ville sainte, le temple de Sion comme le sanctuaire et Juda comme la patrie.

Il n'y a pas lieu davantage de songer à une secte chrétienne comme l'a proposé M. Margoliouth (*the Athenaeum* nov. 26, 1911 ; *Expositor*, déc. 1911 ; mars 1912) ; car des chrétiens n'auraient guère pu présenter le Messie comme naissant d'Aaron et d'Israël ni polémiser contre la croyance au Messie issu de David ; on ne s'expliquerait pas non plus que, dans un manifeste aussi long que celui-là, ils n'aient fait aucune allusion à la crucifixion ou à la résurrection du Christ.

On pourrait penser aux Esséniens, qui avaient une organisation rappelant celle de notre groupe. Mais l'approbation donnée aux sacrifices exclut également cette possibilité.

Du moment que les autres milieux antipharisiens ne conviennent pas, M. Charles, à la suite de M. Israël Lévi, a cru devoir chercher du côté du sadducéisme. Le rôle attribué dans notre livre à Sadoq, quel que soit, du reste, le personnage ainsi désigné, parle en faveur d'un lien organique quelconque avec le parti sadducéen ; les membres du groupe sont appelés une fois « fils de Sadoq ». Cela expliquerait

aussi le rôle prépondérant reconnu aux prêtres, l'origine aaronide attribuée au Messie (même idée dans les Jubilés et peut-être dans les Testaments des XII Patriarches) et les tours de force exégétiques tentés par l'auteur pour éliminer de l'Ancien Testament l'annonce d'un Messie fils de David. Sur certains points les lois formulées dans nos fragments se rencontrent avec des règles attribuées aux Sadducéens (par exemple l'interdiction des mariages entre oncle et nièce).

Mais, d'autre part, comment se fait-il, s'il est sadducéen, que notre ouvrage (du moins dans les feuillets retrouvés) ne fasse aucune allusion au grand prêtre, ne lui réserve aucune place dans l'organisation intérieure du groupe, attribuant l'autorité suprême à un personnage revêtu du titre de *mebaqqér*, c'est-à-dire sans doute « pasteur. » (plutôt que « censeur »), celui qui s'occupe des brebis (d'après Éz. 34, 11-12), mais qui paraît être un laïque ? Comment se fait-il que la croyance à la vie future ne soit jamais combattue ? Il y a même deux passages, un peu ambigus d'ailleurs, qui pourraient faire penser qu'elle était admise dans le milieu d'où provient notre livre. Comment expliquer encore que le parti qui parle ici paraisse être, non un parti gouvernemental, en possession du pouvoir, mais un parti d'opposition outrancière, qui a été obligé, pour se constituer, de s'enfuir au pays de Damas, et dont les membres prêtres promettent de ne pas toucher à l'argent du Temple parce qu'il est impur ?

M. Charles croit pouvoir résoudre ces difficultés en supposant que notre livre reflète, non pas le sadducéisme courant, orthodoxe, mais un « sadducéisme réformé », qui avait adopté des doctrines nouvelles, apparentées à celles des Pharisiens.

Les questions soulevées par ces fragments sont fort délicates. Mais tout bien pesé, j'estime que la voie où se sont engagés MM. Israël Lévi et Charles semble la meilleure : *un ouvrage antérieur à la ruine de Jérusalem et se réclamant du nom de Sadoq ne peut guère être qu'un écrit sadducéen*. Quant aux rapports de ce livre et du groupe dont il émane avec le sadducéisme tel qu'on avait cru pouvoir le reconstituer d'après le Nouveau Testament, Josèphe et la Michna, on pourrait les concevoir autrement que ne l'a fait M. Charles, si plausible que soit, du reste, son hypothèse.

On pourrait admettre, par exemple, que c'est le « livre de Sadoq » récemment retrouvé qui représente le sadducéisme originel et que celui que nous connaissons — fort mal d'ailleurs — par les sources du 1^{er} siècle après notre ère, le sadducéisme des grands prêtres, en est une

forme abâtardie ou une dissidence — une de ces dissidences que combat si vivement le sermonnaire dans la première partie.

Si l'on se range à l'hypothèse de M. Charles — et surtout si l'on adopte celle qui vient d'être suggérée —, notre fragment devient un document de premier ordre sur le sadducéisme, et qui fait apparaître ce mouvement sous un jour assez nouveau et beaucoup plus favorable que celui que projetaient sur lui les sources pharisiennes et chrétiennes.

Ce qui est tout à fait nouveau, c'est qu'il y avait au sein — ou au début — du sadducéisme une confrérie presque aussi fortement organisée que l'ordre essénien, aussi fermée que la *haboura* pharisienne. Le principe d'après lequel il faut constituer une *ecclesiola in ecclesia*, une société de purs réalisant la religion intégrale et où l'on entre après des engagements formels paraît avoir régné alors dans tous les milieux juifs : sadducéens, esséniens, pharisiens, disciples du Baptiste, église chrétienne. Sur ce point il faut faire, dans une certaine mesure, amende honorable à Josèphe : pharisaïsme et sadducéisme n'étaient pas seulement des partis : c'étaient en un sens des sectes, *αἵρεσεις*.

On voit aussi que dans le groupe sadducéen il y avait — ou il y avait eu — des besoins religieux positifs. Le groupement dont nous parlent nos textes est né, comme le groupement pharisien, d'un sentiment intense de la nécessité d'observer intégralement la Loi (telle qu'on la comprenait dans ce milieu). Le sadducéisme n'était donc pas tout entier — ou n'avait pas toujours été — un élément négatif et conservateur.

Il n'était pas non plus exclusivement un groupement d'aristocrates. Le parti dépeint dans nos textes était sans doute un parti clérical (et par là il s'oppose foncièrement au pharisaïsme), mais ce n'était pas le parti des grands-prêtres.

Enfin l'une des révélations les plus inattendues de ce document, c'est l'étroite affinité spirituelle qui s'y manifeste sur certains points entre Sadducéens et Pharisiens. Voilà des « fils de Sadoq » qui croient à Bélial, à Mastéma (Satan), au Prince des Lumières qui a illuminé Moïse (la loi transmise par des anges) ! Voilà des Sadducéens qui attendent le Messie, qui citent avec éloge des ouvrages apocalyptiques, qui méditent les Prophètes plus peut-être que la Tôrâ, qui font aux laïques une large place dans leur organisation à côté des prêtres, qui admettent des « savants d'Israël » (c'est-à-dire laïques) à côté des « docteurs d'Aaron » (8, 3) ! Ainsi donc, en dépit des anathèmes virulents qu'on se lançait, Sadducéens et Pharisiens, enfants du même temps et

du même peuple, étaient beaucoup plus voisins les uns des autres que ne le faisaient supposer les textes du 1^{er} siècle.

ADOLPHE LODS.

LÉON GRY. — **Les Paraboles d'Hénoch et leur messianisme.** — Paris, Alphonse Picard, 1910, xvi-191 p., 6 fr.

Ce livre est formé d'une suite d'articles parus d'abord dans la revue belge le *Muséon* en 1905, 1906, 1908 et 1909. L'auteur étudie successivement le messianisme dans quelques apocryphes du II^e et du I^{er} siècle (partie anciennes du livre d'Hénoch, Psaumes de Salomon), la composition littéraire des « Paraboles » d'Hénoch, leur messianisme, l'époque de leur composition et enfin le rapport du messianisme des Paraboles avec la théologie juive contemporaine.

La thèse principale de M. Gry est que la section du livre d'Hénoch appelée « les Paraboles » est formée de plusieurs sources que l'on peut encore distinguer. M. Beer, dès 1900, avait suggéré cette solution en faisant remarquer que l'ange qui accompagne Hénoch est appelé tantôt « l'ange de paix qui marchait avec moi » et tantôt « l'ange qui allait avec moi » (dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, II, p. 227). M. Appel développa cette indication et partagea les chap. 37-71 du livre d'Hénoch entre cinq sources au moins : les deux premières caractérisées par leur façon de désigner l'ange interprète, la troisième par l'accent qu'elle met sur la Sagesse ; la quatrième serait constituée par une petite apocalypse et la cinquième par les fragments où le héros est Noé (*Die Komposition des äthiopischen Henochbuches*, Gütersloh, Bertelsmann, 1906). Ce sont presque trait pour trait les conclusions adoptées par M. Gry, sauf que la quatrième source est selon lui, non une petite apocalypse, mais un « livre d'astronomie » (41, 3-9 ; 43, 1-3 ; 44 ; 59).

On n'a pas le sentiment que M. Gry ait rendu l'argumentation de M. Appel beaucoup plus convaincante, en dépit des compléments, des corrections et des tempéraments qu'il y a apportés. Il y a certes des disparates, des contradictions même, dans les Paraboles. Mais l'hypothèse de M. Gry serait loin de les expliquer toutes. Par exemple d'après 54, 6 Azazel et ses bandes sont jugées par Dieu, d'après 55, 4 par « l'Elu » ; or, M. Gry attribue ces deux passages au même auteur. On se demande dès lors si, pour rendre compte de ces contradictions, il faut recourir à

l'hypothèse de la fusion de plusieurs sources écrites ou si elles ne sont pas tout simplement imputables à un auteur unique, plus soucieux, comme tous ses pareils, de prêcher sa foi que de développer un système cohérent, plus attentif à colliger les éléments hétérogènes que lui fournissait la tradition qu'à construire un édifice bien lié. Les auteurs d'apocalypse, comme le remarque M. Gry lui-même, se plaisaient « dans le vague et le charme même du mystère ».

De plus, abstraction faite des fragments noachiques, que tous les critiques mettent à part, les sources que M. Gry propose de distinguer dans les « Paraboles » n'ont pas de physionomie bien distincte : elles ont le même style, elles développent le même cercle d'idées ; M. Gry les croit composées à la même époque. Les deux principales, selon lui, affirment la préexistence du Messie et lui attribuent les mêmes titres ; elles ne sont en désaccord que sur le mode de l'activité de l'Élu à la fin des temps, celui-ci devant, d'après l'une, agir par des moyens naturels et se servir des métaux pour renverser les rois, d'après l'autre, intervenir comme un juge surnaturel devant qui les métaux fondront, et non comme un justicier.

Dans ces conditions la question de la composition littéraire des Paraboles n'a plus qu'un intérêt bien secondaire ; il importe assez peu, en effet, à l'histoire des idées religieuses, de savoir si ces pages ont été rédigées par un ou par plusieurs écrivains, du moment que les auteurs multiples appartiendraient à la même petite école et à la même époque.

A côté de cette hypothèse discutable, l'ouvrage de M. Gry renferme de nombreuses recherches intéressantes, par exemple sur l'histoire des divers noms donnés au Messie, spécialement sur le titre de Fils de l'Homme, sur l'époque de la composition des Paraboles, que l'auteur place entre 94 et 79 ou entre 70 et 64, sur l'influence exercée par le messianisme des Paraboles sur la théologie juive contemporaine : M. Gry estime que le Messie des Paraboles n'a jamais été populaire : les masses continuaient à attendre un Roi national.

Adolphe Lods.

G. KLEIN, rabbin à Stockholm. — **Der aelteste christliche Katechismus und die jüdisches Propaganda-Literatur.** — Berlin, Reimer, 1909. xi-273 pages, 6 mk.

Les premiers missionnaires chrétiens dans le monde gréco-romain ont, on le sait, trouvé presque partout, autour des communautés juives,

des groupements d' « hommes craignant Dieu », c'est-à-dire de païens qui avaient adopté dans une mesure plus ou moins large les croyances et les pratiques du judaïsme. Ces milieux de prosélytes déjà sortis du paganisme formaient un terrain exceptionnellement favorable, où la doctrine nouvelle recruta de nombreux adhérents. Mais comment s'étaient constitués ces groupements ? Sous quelle forme, par quels hommes avait été faite la propagande juive, très active apparemment, qui leur avait donné naissance ? C'est un point sur lequel nous n'avons que des lumières très insuffisantes.

M. Klein, développant une thèse esquissée par M. Harnack, croit pouvoir établir que les Juifs avaient, pour la propagande parmi les païens, un véritable catéchisme, qui a servi de modèle et de base au « plus ancien catéchisme chrétien », c'est-à-dire à la Didachè.

Voici la marche générale de sa démonstration.

Dans l'ancien Israël il y avait deux classes d'éducateurs : les prêtres et les prophètes, les premiers conservant les rites, bien qu'ils essayassent de les remplir d'un contenu monothéiste, les autres enseignant que la seule obligation imposée à l'homme est la « connaissance de Dieu », accessible à toute conscience humaine.

Continueurs de l'œuvre des prophètes, les « sages », dès avant l'exil, ne parlaient que des exigences morales posées à l'homme en général ; ils semblaient ignorer le rituel, le culte et tout ce qui est spécial au peuple d'Israël.

Les écrits des prophètes et des sages ayant été recueillis dans la Bible, c'est à ce ruisseau d'eau vive que viennent puiser ces maîtres non officiels. Ils parcourent le monde comme missionnaires ; ils essaient de donner aux païens un idéal moral en le prêchant sous les noms de la Sibylle, d'Orphée, d'Hésiode, de Phocylide. En Palestine même des agadistes et des allégoriciens (*dôresê resoumôt*) libèrent l'esprit des liens de la lettre. Ils placent au centre la doctrine des « voies de Dieu », justice et amour, que l'homme est appelé à imiter ; cette doctrine est résumée dans la formule *'āni wehou* « moi et lui », qui constitue le « nom caché » de Dieu (*šēm hammephôrâš*) : quiconque fait les œuvres de Dieu est un avec lui. Cette doctrine constituait l'essence même de la religion de Jésus ; c'était elle qu'il entendait formuler lorsqu'il déclarait à la fête des Tabernacles : « Moi et le Père nous sommes un » (Jean 10, 30). Et c'est pour avoir prononcé le « nom caché » de Dieu en disant : « je le suis » (*'āni wehou*) que Jésus a été condamné par les Juifs (Marc 14, 61-64 ; cf. Mt. 26, 65).

Pour préparer leurs auditeurs à l'enseignement des « voies de Dieu » les sages prêchent d'abord le *dérèk 'érès*, c'est-à-dire les commandements que Dieu révèle à tout être humain dans sa conscience, et spécialement la « règle d'or » : « ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse », qui se retrouve dans l'enseignement de Hillel, de Philon, comme dans celui de Jésus, et plus tard dans celui d'Aqiba, dans la Didachè.

Ainsi se constitua un véritable catéchisme juif, qui se transmet d'abord obligatoirement par voie orale seulement comme la halaka des rabbins. C'est la Didachè qui nous l'a conservé le plus fidèlement dans la doctrine des « deux voies » accompagnée d'une liste de vertus et de vices. Mais on en relève des traces dans la littérature de propagande juive ou hellénistique, spécialement dans Pseudo-Phocylide, Pirke R. Eliézer et Orhot Hayyim : ce dernier ouvrage prouve que le catéchisme juif (et la Didachè) se terminait par une partie eschatologique.

L'esprit de ce manuel de propagande était empreint d'une grande largeur : on se proposait d'inculquer aux païens un idéal moral, non de faire d'eux des Juifs. C'est seulement lorsque commença la mission chrétienne, qui préconisait le « changement des coutumes de Moïse » (Actes 6, 14), que le judaïsme officiel se fit plus exigeant : les rabbins formulèrent des règles (*halakót*) pour les païens convertis ; ils établirent une distinction entre le *guér sèdèq* ou « prosélyte de la justice », astreint aux mêmes obligations que le Juif de naissance, et le *guér tósáb* ou « prosélyte métèque », auquel on imposait seulement un nombre limité d'observances que les savants fixaient, du reste, différemment.

La prédication de Paul porta un coup mortel à la mission juive en « abattant la barrière qui avait été dressée entre Israël et les païens. Les païens craignant Dieu ne seront plus considérés comme des recrues de second ordre, comme des demi-prosélytes (*guér tósáb*), comme une sorte d'appendice au judaïsme. En Christ tous sont désormais égaux. Un nouveau peuple est né, le peuple des chrétiens. » Aussi les païens altérés de rédemption vinrent-ils en masse aux églises pauliniennes.

Malgré une longue résistance et en dépit de succès passagers, la propagande juive fut enfin définitivement arrêtée par l'autorité romaine : depuis Hadrien la profession du judaïsme fut poursuivie comme un crime.

L'ouvrage se termine par un appendice sur la forme primitive du Notre Père. M. Klein, contrairement à l'opinion émise par M. Harnack et d'autres, croit d'une façon générale à l'antériorité de la version plus

longue donnée par l'évangile de Matthieu, parce qu'elle est plus conforme au type officiel de la prière juive (sept demandes ; trois éléments : louange, prière, action de grâce). Pour la même raison il donne la préférence aux leçons propres au premier évangile. Il y a là un critère intéressant et des rapprochements suggestifs ; on pourrait toutefois se demander si la prière de Jésus n'a pas après coup subi quelques additions ou modifications destinées précisément à la mieux adapter au modèle de prières courant dans le judaïsme.

On a l'impression que, dans l'ensemble de son livre, M. Klein n'a pas été assez sévère pour lui-même dans le choix des preuves qu'il apporte à l'appui de sa thèse. Il s'est fait la tâche un peu trop facile en trouvant des traces d'un catéchisme juif partout — ou à peu près — où il rencontre les expressions « voie de Dieu » ou simplement « voie », « connaissance de Dieu », justice et amour, etc.

Il est bien hasardeux, pour reconstituer un catéchisme antérieur à l'ère chrétienne, d'utiliser un ouvrage de rédaction aussi moderne que le traité *Orhot Hayyim* ou « Testament d'Éliézer le Grand » qui, d'après M. Klein lui-même, n'a reçu sa forme actuelle qu'au moyen-âge.

Il y a dans le développement sur le nom mystérieux de Dieu, identifié avec la formule *'ani wehou*, des fantaisies rappelant les procédés d'exégèse des talmuds et où aucun moderne sans doute ne pourra suivre l'auteur ; les chap. 7-10 de Jean et la réponse de Jésus au grand-prêtre : « je le suis » n'ont qu'une ressemblance verbale avec cette formule mystique.

L'idée qu'il a existé un catéchisme juif ayant servi de base aussi à la propagande chrétienne est, en soi, très plausible ; mais on ne peut pas dire que l'ouvrage de M. Klein ait fourni la preuve décisive de son existence ou apporté des précisions qui s'imposent sur son contenu.

La partie la plus instructive du livre est constituée par une traduction de la Didachè, accompagnée de notes où l'auteur a cité un grand nombre de passages parallèles tirés des écrits rabbiniques.

Une question en terminant : pourquoi M. Klein ne souffle-t-il mot des ouvrages d'un savant qui, depuis plusieurs années, s'est efforcé précisément de résoudre le même problème auquel s'est attaqué notre auteur, M. Seeberg, qui a publié en 1906 *Die beiden Wege und das Aposteldekret* (Leipzig, Deichert) et en 1908, *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit* (ibid.) ?

ADOLPHE LODS.

A. Avalon. Works on Tantra.

Tantra of the Great Liberation (Mahānirvāṇa Tantra), a translation from the Sanskrit, with Introduction and Commentary. London, Luzac, 1913.

Hymns to the goddess, by Arthur and Ellen Avalon (From the Tantra and other Shāstra and the Stotra of Shangkarāchāryya), with Introd. and Comment., xii-179 p., *ibid.*, 1913.

Principles of Tantra (Tantra-tattva of Śhriyukta Śhiva Chandra Vidyārṇava Bhaṭṭāchāryya Mahodaya) edited with Introd. and Comment. by A. Avalon. London, Luzac, 1913, grand in-8 de LXXXI-393 p., 10 sh. or 8 r. Part I (Part. II sous presse et III en préparation).

Tantrik Texts. I. Tantrābhidhana with Vijanighantu and Mudrānighantu-Tantrik Dictionary, grand in-8 de viii-57 et 64 p., Calcutta, Sanskrit Press and London, Luzac, 1913, 2 sh. or 1,8 r.

II. Shatchakranirūpana, a work on the six centres of the Body, by Pūrṇānanda Svāmi, with Comment. of Shangkara. Pādukāpanchaka (fivefold Footstool of the Guru), with Comment. of Kālicharaṇa and Notes from the Tīkā of Vishvanātha on the second Patala of Kaivalya Kālikā Tantra. *Ibid.*, 1913, 3 sh. or 2 r.

En préparation : traduction du **Schatchakranirūpana** et du **Kulārṇava Tantra** (Ocean of Kula Tantra). — Texte du **Pra-panchasāra Tantra**.

Pour la première fois dans l'histoire de l'indianisme, une branche énorme, presque inconnue, de la littérature religieuse hindoue nous est brusquement révélée par toute une moisson de travaux considérables parus coup sur coup depuis un an et que doivent suivre incessamment d'autres publications du même ordre; on ne peut ni ne doit se défendre d'une admirative surprise en contemplant ce magnifique « record » historique et philologique, accompli non pas par un nouveau venu à l'orientalisme, car l'œuvre suppose de nombreuses années de labeur, mais par un chercheur ignoré jusqu'ici de plus d'un indianiste européen. L'obscurité du langage, la bizarrerie des pensées, l'étrangeté quelquefois jugée scandaleuse des rites, détournèrent les savants les plus courageux d'étudier l'immense littérature des Tantras. Un chapitre de Burnouf, quelques jugements d'A. Barth, plusieurs pages de L. de la Vallée-Poussin dans son « Bouddhisme » et dans ses « Études

et textes Tantriques (Pañcakrama, Gand 1896) » : voilà, si l'on y ajoute quelques éditions de textes, tout ce dont devait se contenter notre curiosité. — Voici maintenant ce que nous apporte A. Avalon : 1° plusieurs textes, inaugurant une série d'éditions, à la tête de laquelle fut très à propos placé un spécimen de ces Koças ou dictionnaires techniques sans lesquels l'interprétation des œuvres tantriques serait non pas épineuse, mais impraticable; 2° des traductions. Celle du Mahânirvâṇa tantra (1^{re} partie), remarquable par son ampleur et par l'importance dogmatique du traité, met à notre portée un échantillon des Tantras. Les « Hymnes à la Déesse », recueil d'extraits de provenances diverses, relatifs au culte des divinités féminines, présente en une version brillante de poétiques invocations caractéristiques de cette littérature. Le « Tantratattva », œuvre d'un paṇḍit moderne, héritier des traditions sans l'intelligence desquelles il serait vain d'aborder le Tantrisme, est un traité si complet du sujet, qu'Avalon n'hésite pas à entreprendre sa publication, quelque étendue qu'elle dût être, et à le commenter comme un texte ancien; 3° des Préfaces, des Introductions dans lesquelles l'éditeur, le traducteur se fait critique et historien pour nous faciliter l'accès des œuvres, à la lumière de sa propre interprétation. L'Introduction au Mahânirvâṇa Tantra est constituée par une étude unique en son genre sur le vocabulaire tantrique : elle serait un κτήμα εἰς ἀεί, si l'auteur nous y donnait de plus abondants renvois au texte et s'il avait dressé un index alphabétique de tous les termes auxquels il touche en passant; telle qu'elle nous est offerte, elle est extrêmement précieuse. Cherchons à dégager quelle notion se fait du Tantrisme celui qui restera par excellence son exégète.

Il faut d'abord, c'est la question préjudicielle, poser en principe que les Tantras n'ont pu être pris pour de simples ramassis d'aberrations, que parce qu'on en ignorait la clef. Étudier ces textes avec la seule aide d'un dictionnaire sanscrit ordinaire, c'est se condamner à n'y rien comprendre; car les mots sont souvent détournés de leur sens usuel, et il est fait emploi de syllabes qui relèvent de la mystique, non de la philologie. Si nous envisageons non leur langue, mais leur contenu, il ne faut pas nous laisser déconcerter par la juxtaposition dans ces œuvres des matériaux les plus hétéroclites : ce sont des encyclopédies où s'entassent des pratiques rituelles, des recettes magiques, des prescriptions législatives, des considérations théoriques, tout cela sans aucun ordre, si l'on en juge par nos idées européennes, mais selon des correspondances qui s'aperçoivent une fois que l'on est initié ou familiarisé

avec les textes. Aussi est-ce encore à un point de vue exotérique, non au point de vue propre d'un Indien, que de telles œuvres paraissent encyclopédiques : la vérité est qu'elles sont des traités de vie religieuse conformant aux pratiques et aux croyances des diverses sectes, du Çivaïsme, du Yoga, du Bouddhisme une conception génériquement hindouiste de la loi (dharma) et des conditions humaines (âçramas). Elles régissent la pratique bien plus qu'elles n'alimentent la spéculation : aussi se présentent-elles comme des prescriptions, que nous déclarons, selon les cas, superstitieuses, juridiques, magiques ou mystiques, suivant qu'elles concernent la dévotion, la vie sociale, le rite ou la vie intérieure. Elles visent à nous mettre, par l'acquisition d'un rite efficace (sâdhana) en possession du succès religieux (siddhi), qui rend l'homme parfait (siddha), autant du moins que le comporte la période cosmique actuelle (kaliyuga), dont elle sont proprement le texte sacré (çâstra, âgamas). Seule, une définition formelle ainsi conçue peut embrasser les traits fondamentaux de la littérature tantrique, non telle ou telle particularité de son contenu, si importante soit-elle, par exemple, l'adoration des formes féminines de la divinité (çakti) chez les Çâktas.

Telle serait, en bref, la façon dont nous interpréterions volontiers les substantielles Préfaces ou Introductions d'A. Avalon, dont la richesse ne saurait transparaître à travers une sèche analyse. Aucun indianiste, sans doute, ne soulèvera d'objections contre de semblables manières de voir ; car, certains indigènes mis à part, personne ne connaît aussi à fond le Tantrisme que l'auteur de ces livres. Tout au plus quelqu'un qui considère de plus loin et avec simplisme les données si patiemment étudiées par notre auteur, peut-il, en s'instruisant de ses travaux, risquer certaines appréciations générales implicitement, mais implicitement seulement, contenues dans les exposés d'A. Avalon. D'une part les Tantras sont l'aboutissement de toute la littérature religieuse indienne : ils prétendent se substituer aux Védas, et ont quelque titre à y aspirer, car en eux viennent converger les cultes populaires non plus seulement sous leur forme brahmanisée, tels qu'on les trouvait dans les Purâṇas, mais sous leur revêtement aussi bien bouddhique ou sectaire, puisque le Tantrisme s'est imposé à toute la mentalité hindoue. A certains égards, le Tantrisme nous apparaît comme une extension, une transposition de la discipline du Yoga, pratiquée non plus par des solitaires, mais en commun ; les thèses physiologiques relatives aux cakras, disons aux centres nerveux, sont des emprunts au Yoga, et peut-être les rites jugés obscènes, dont l'importance, d'ailleurs, fut exagérée, sont-ils des exercices

de Yoga, des postures (ásana), prises non plus par un ascète, mais par un couple. Ce n'est pas seulement par son sexualisme, dont l'adoration des Çaktis et des Déesses est la projection mythique hypostasiée, que le Tantrisme pourrait se définir un Yoga collectif : c'est par son caractère nettement social : et ici nous saisissons un aspect sous lequel il atteste une véritable révolution dans les idées indiennes. Le culte tantrique ne fait pas acception de caste ni de situation : il accueille le çûdra, l'homme hors caste, à l'égal du brahamane; il accueille et vénère la femme : sous ce rapport il semble individualiste. Mais ces individus qu'il reçoit, il les agglomère en une société secrète, en une église : les mêmes causes produisant les mêmes effets, ne nous étonnons pas que l'on ait supposé chez les fidèles de cette religion les mêmes vices que l'on a toujours dénoncés, calomnieusement ou non, dans les associations qui recherchent le mystère. La raison d'être des Tantras s'explique par la nécessité d'adapter le code religieux et même profane en vigueur dans l'Inde, à ces conditions d'une vie religieuse, collective qui n'avaient jamais encore été réalisées. Souhaitons que les beaux travaux d'A. Avalon nous éclairent de plus en plus sur ces dessous, sur ce tréfond de la vie indienne, dans la mesure où des œuvres écrites peuvent nous en informer. Dès à présent tout indianiste se sentira une dette de reconnaissance envers l'infatigable « scholar » qui assure avec un complet succès une œuvre en apparence ingrate, en réalité féconde.

P. MASSON-OURSSEL.

CH. GUIGNEBERT. — **Le problème de Jésus.** Paris, Flammarion, 1914 (*de la Bibliothèque de culture générale*), 1 vol. in-8° de 192 pages. Prix : 1 fr. 50.

On sait le bruit qu'a fait en Allemagne dans ces dernières années la controverse relative à l'historicité de Jésus. Cette discussion provoquée par des hommes comme Kalthoff et Drews a donné naissance à une littérature considérable. En Angleterre et en Amérique la controverse alimentée par les travaux de Robertson et de B. W. Smith n'a pas été moins active. De tout cela il n'est parvenu en France qu'un écho assez faible. La traduction sous le titre « *Jésus a-t-il vécu?* » (Paris, 1912), des conférences contradictoires données à Berlin et publiées sous le patronage de l'union moniste allemande n'a pas suscité un intérêt très général. L'esprit français répugne à de telles exagérations. Parmi nous

aucun critique jouissant de quelque crédit ne s'est rallié aux vues de Drews et de ses partisans.

L'indifférence avec laquelle l'opinion des négateurs a d'abord été accueillie en France n'était pas sans inconvénients. Le silence des critiques risquait d'être interprété comme une preuve d'embarras voire même d'impuissance. D'autre part, il pouvait y avoir dans les arguments invoqués par Drews et par ses partisans des indications utiles à recueillir pour corriger et compléter la critique traditionnelle, aussi devons-nous saluer avec joie la publication du petit volume dans lequel M. Guignebert, s'est proposé de donner un tableau des arguments invoqués par Drews et par ses partisans et d'examiner ce qu'il en faut penser. Il l'a fait, il est à peine besoin de le dire, avec ses qualités habituelles d'information solide, de clarté, de mesure, de discussion courtoise et lumineuse.

M. Guignebert a su dégager son exposé de toutes les problèmes de détail qui auraient risqué de rebuter le grand public. Négligeant de parti pris les questions accessoires¹ il a été droit au nœud du débat. Les arguments des critiques extrêmes ont été présentés par lui d'une manière très exacte, discutés avec clarté, jugés avec pénétration. Le lecteur suivra avec intérêt M. Guignebert depuis l'introduction dans laquelle il trace un tableau des origines de la critique négative au XVIII^e siècle² jusqu'à la conclusion dans laquelle il formule son jugement sur l'historicité de la personne de Jésus et sur les difficultés auxquelles se heurte fatalement toute tentative d'écrire une « *Biographie de Jésus* ». Il ne manquera pas de souscrire au jugement formulé sur l'école nouvelle.

MAURICE GOGUEL.

HENRI MONNIER. — La mission historique de Jésus.
Deuxième édition, revue et corrigée. Paris, Fischbacher, 1914, 1 vol.
in-8° de xxxi-381 pages. Prix : 5 fr.

A propos de la première édition du livre de M. Henri Monnier dont il a rendu compte ici même (Voir *Revue* 1907, t. LVI, p. 109 et s.), Jean

1) Pour alléger l'exposé, M. Guignebert a réuni dans un appendice les notes et les indications bibliographiques.

2) Il faut remarquer en particulier ce que M. Guignebert dit des origines françaises de cette critique.

Réville a formulé avec une très grande netteté le principe d'une distinction qu'il est, à son avis, indispensable de faire entre l'œuvre de l'historien et celle du théologien. Pour lui, il faut, en matière d'histoire, se dégager entièrement de toute préoccupation dogmatique, peu importe d'ailleurs qu'elle soit religieuse ou antireligieuse. Il convient de se placer rigoureusement et exclusivement en face des faits. L'historien doit être capable d'analyser avec autant d'indépendance l'histoire de Jésus que celle de Bouddha, la doctrine de Mahomet que celle de l'apôtre Paul. Telle n'est pas, dans cette seconde édition comme dans la première, la conception, de M. Henri Monnier. La distinction entre l'homme de science et l'homme de foi que d'autres cherchent à réaliser ne lui paraît ni possible ni désirable. Les préoccupations du théologien ne se séparent pas chez lui de celles de l'historien. La conclusion de son livre ne laisse aucun doute sur ce point.

Les partisans d'une étude purement scientifique des origines chrétiennes auraient tort, cependant, de passer en le négligeant à côté du livre de M. Henri Monnier, sous prétexte que l'auteur n'a pas exactement la même conception qu'eux des devoirs et des possibilités de l'histoire. Ils pourront sans doute formuler quelques desiderata. Les uns trouveront que pour intéressantes et suggestives que soient les pages de l'introduction sur le problème littéraire que soulèvent les évangiles, l'étude, si essentielle, des sources n'a pas dans l'œuvre de M. Monnier toute l'importance qu'elle devrait avoir et qu'elle garde un caractère trop général. M. Monnier répondrait sans doute qu'il ne pouvait écrire un ou plusieurs volumes sur la composition des évangiles. D'autres se demanderont si l'exposé de la pensée de Jésus n'aurait pas gagné à être précédé d'une étude sur sa vie, dans la mesure au moins où une telle étude est possible. M. Monnier répondrait qu'il n'a pas voulu écrire une *Vie de Jésus* et à vrai dire, un lecteur n'est pas fondé à réclamer à un auteur autre chose que ce qu'il a voulu donner. D'autres encore, reprocheront à M. Monnier de s'être parfois un peu trop laissé diriger par des réminiscences du quatrième évangile, dans l'interprétation qu'il donne des témoignages synoptiques...

Sur ces points, sur d'autres encore, on pourrait discuter avec M. Monnier mais il est hors de doute qu'à lire son livre on retirera un double profit. On y trouvera d'abord l'exposé très instructif, à la fois sobre, précis et clair de bien des controverses. Et surtout M. Monnier fait revivre la pensée de Jésus avec tant de piété, d'intelligence et d'amour que son livre n'est pas une sèche analyse mais une évocation.

Il se peut qu'en ressuscitant telle parole M. Monnier y ait fait entrer certains éléments qui lui étaient en principe étrangers. Le lecteur averti pourra parfois corriger ses analyses, mais même lorsqu'il croira devoir le faire il sera reconnaissant à l'auteur d'avoir pu, grâce à lui, par une sorte d'intuition comprendre mieux quelques-unes de ces paroles qui sont si vivantes et si riches que l'analyse la plus minutieuse ne parvient pas à en épuiser le contenu.

La première édition du livre de M. Monnier a paru en 1906 ; depuis cette date la littérature du sujet s'est singulièrement enrichie. Nommons, au hasard, parmi les œuvres importantes qui ont vu le jour dans ces huit dernières années, les *Évangiles synoptiques* de Loisy, l'*Histoire des Vies de Jésus* de Schweitzer, la *Théologie du Nouveau Testament* de Weinel. Il eut fallu pour prendre position à l'égard des idées nouvelles contenues dans tous ces travaux un labeur considérable. M. Monnier absorbé par d'autres tâches ne pouvait songer à une refonte complète de son livre. Il s'est borné à indiquer les titres des principaux ouvrages récents et à discuter quelques-unes de leurs affirmations les plus essentielles. Mais tel qu'il est, son livre reflète l'état de la science en 1906 plutôt qu'en 1914.

MAURICE GOGUEL.

ISIDOR SCHEFTELOWITZ. — **Das stellvertretende Huhnopfer** mit besonderer Berücksichtigung des jüdischen Volksglauben. (*Religionsg. Versuche u. Vorarbeiten*, XIV. Band, 3. Heft). — Une broch. in-8° de 66 pages. Giessen, Töpelmann, 1914.

L'auteur déjà connu par d'intéressants articles, qui attestent une information étendue, a groupé ici les exemples qui lui ont été accessibles et dans lesquels un coq est sacrifié à la place d'un homme. On ne peut que le louer de sa diligence et notamment des renseignements qu'il fournit sur le *kappores*, qui consiste, au jour des expiations, à sacrifier un coq que certains juifs font tourner trois fois sur leur tête en proclamant que c'est là leur substitut qui se charge de leurs péchés. Rite païen, dit M. Scheftelowitz, et il cite, en effet, des rabbins qui l'ont repoussé à ce titre ; mais il eut fallu montrer comment ce rite rentrait dans l'esprit du culte de l'Ancien Testament, ce qui explique la faveur qu'il a rencontré jusqu'à nos jours. Le cas de M. Sch. est celui de beaucoup d'auteurs de monographies qui, sans s'être munis au

préalable d'une connaissance suffisante des notions qui meuvent les rites, s'occupent de réunir le plus grand nombre d'exemples rentrant sous une rubrique donnée¹. Pour lui l'originalité du sacrifice du coq, notamment chez les juifs modernes et du moyen âge — car le coq tardivement connu en Palestine ne figure pas dans les sacrifices de l'Ancien Testament — consiste en ce que cet animal sert de substitut à l'homme. Mais il suffit de lire attentivement le Lévitique pour se convaincre que, dans le sacrifice sanglant israélite, la victime est constamment envisagée comme tenant la place du sacrifiant. Le sang versé est, en somme, le sang du sacrifiant. C'est le fondement même du sacrifice sanglant et les Israélites n'ont pas su s'y soustraire mieux que les autres peuples. Il a fallu la destruction du temple par Titus pour mettre un terme à ces pratiques.

Si M. Scheftelowitz avait nettement reconnu ces faits au lieu de paraître les ignorer, il n'eût eu que plus d'autorité pour repousser les accusations de meurtre rituel qui, lorsqu'elles ne sont pas le fait de la mauvaise foi, s'appuient sur une interprétation abusive des rites sanglants qui jouent malheureusement un rôle beaucoup trop grand, non seulement dans la Bible, mais même dans le Talmud — au point que l'on peut se demander ce qu'il adviendrait si Jérusalem était rendue un jour à une théocratie juive.

R. D.

MIGUEL ASÍN PALACIOS. — **Abenmasarra y su Escuela, Orígenes de la Filosofía Hispano-Musulmana** (Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas). — Grand in-8 de 167 p. Madrid, Imprenta Ibérica, Maestre, 1914.

Quoique l'occasion de cette publication soit un discours d'apparat, l'ampleur des développements et la richesse de documentation font de cette étude tout autre chose qu'un morceau oratoire. L'éminent arabisant Miguel Asín s'est trouvé forcé par les circonstances à envisager les questions de très haut, dans leurs origines éloignées comme dans leur retentissement lointain, mais s'il a gardé des conventions académiques

1) Inutile de remarquer que les exemples cités par l'auteur du sacrifice du coq, quoique très nombreux, auraient pu être facilement accrus, notamment en ce qui concerne l'Afrique noire. Il ne nous semble pas que M. Sch. ait connu l'article de M. L. Heuzey, *Revue d'Assyriologie*, II (1892), p. 155 et suiv., ni l'ouvrage de Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du nord*.

quelque grandiloquence, son travail n'y a pas perdu en précision et a même gagné par la largeur presque obligatoire des aperçus. Les intuitions de Menéndez y Pelayo touchant l'importance de la pensée musulmane espagnole sont maintenant corroborées par une enquête positive conduite avec une scrupuleuse conscience.

Après une esquisse à grands traits de la pensée musulmane des trois premiers siècles, on nous fait assister à la répercussion qui se produit en Espagne de tous les événements essentiels survenus dans l'Islâm oriental : l'apparition des hérésies, la culture des sciences, l'ardeur ascétique; les traits proprement espagnols de la civilisation hispano-mauresque n'en apparaîtront que plus manifestes. Le plus important est le mysticisme. C'est le Cordouan Abenmasarra qui, au ix^e s., infuse dans l'Islâm espagnol des aspirations mystiques parallèles à celles que les peuples aryens de l'Inde et de l'Eran introduisaient, par le soufisme, dans l'Islâm asiatique. Or Abenmasarra est de souche ibérienne, comme seront sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Élevé dans les croyances des Motazilites, il professa, en se réclamant d'Empédocle, une doctrine semi-dualiste, puisqu'elle oppose l'amour et la haine, c'est-à-dire l'Ame et la Nature, et semi-moniste, puisqu'elle considère les cinq substances — matière première, intellect, âme, nature et matière seconde — comme des émanations de l'Absolu. Des influences philoniennes, des éléments plotiniens, des réminiscences cabalistiques et gnostiques s'unissent confusément à l'authentique inspiration d'Empédocle. La morale qui accompagne cette métaphysique place la béatitude et la liberté dans l'union avec l'Ame suprême. L'homme dépend de soi ou de Dieu — ce qui revient au même, puisque nous sommes fondés en Dieu et qu'il nous est intérieur — ; mais il ne dépend de rien autre : aussi l'examen de conscience est-il la seule pratique religieuse acceptable ; d'autre part le bonheur consistant à posséder l'absolu, le malheur à en être privé, les prétendues récompenses ou peines dans une vie future ne présentent aucun sens. Ismaël el Roaini, disciple d'Abenmasarra, soutiendra, au nom de cette doctrine de la perfection spontanée de l'homme, souvent conçue comme inhérente au mysticisme, des thèses communistes tant à propos de la vie sexuelle qu'à propos de la propriété, où se reconnaît l'influence de Platon. En dehors même de l'école issue de son enseignement, Abenmasarra paraît avoir agi non seulement sur l'École soufie d'Almeria et sur le panthéisme d'Abenarabi, mais sur le judaïsme d'Avicébron et sur la scolastique chrétienne jusqu'à Raymond Lulle.

Cet excellent travail d'arabisant représente donc une contribution importante à notre connaissance de la pensée espagnole, et nous apporte par surcroît des lumières sur plus d'un point de la philosophie médiévale. Ajoutons que l'impression matérielle des lettres arabes est remarquablement nette et précise. L'auteur a le droit de parler avec confiance de l'intérêt à la fois national et scientifique des études auxquelles il s'adonne, et dont le présent discours est un brillant spécimen.

P. MASSON-OURSSEL.

HEINRICH BOEHMER. — *Luther's Romfahrt*. Leipzig, Deichert, (W. Scholl), 1914, IV, 183 p. 8°. Prix : 6 francs.

Dans le présent ouvrage M. Henri Boehmer a repris un sujet maintes fois traité, dans les trente dernières années, et sur lesquels ses prédécesseurs avaient abouti à des conclusions passablement différentes parfois. Réunir tout ce qu'on peut trouver d'indications précises sur le voyage à Rome du moine augustin d'Erfurt, dans les sources contemporaines ou presque contemporaines, fixer la date de ce voyage, en expliquer les motifs, en relever les détails authentiques, tout en écartant les légendes des générations postérieures, en établir les conséquences, telle est la tâche que s'est posée le professeur de Marbourg. Ceux même de ses lecteurs qui ne partageraient pas sur tous les points sa façon de voir, lui rendront le témoignage qu'il l'a abordée et poursuivie avec une érudition de bon aloi, avec une pénétration critique rare et une très ferme intention d'impartialité complète. M. B. a constaté tout d'abord que l'on sait, en définitive, fort peu de choses sur ce voyage du futur réformateur au siège de la chrétienté d'alors. En passant en revue, et en épluchant de très près les témoignages laissés, soit par Luther lui-même¹, soit par des adhérents de la Réforme, comme Mélanchton, Paul Luther, Mathésius, Dressler, etc., soit par des auteurs catholiques (Jean Cochlaeus, George de Saxe, Jean Oldecop, Félix Milensius, et autres), l'auteur nous montre à quel point certains de ces textes sont dépendants de tels autres, si bien que finalement nous sommes réduits à ceux de Luther, Mathesius, Cochlaeus et Mélan-

1) Encore ces indications de Luther sont-elles généralement bien postérieures à l'événement lui-même, et se rencontrent-elles dans les *Colloques de table* et autres notations d'autorité un peu problématique.

chthon, ce dernier de médiocre valeur (p. 24). Pour la *date* du voyage, il est permis de s'arrêter à *la fin de l'année 1510*, d'après *certain*s des dires de Luther et Mathésius¹. Le *but* de la mission de Luther à Rome, c'était de protester au nom de sept congrégations augustines d'Allemagne contre certaines mesures prises par le vicaire de l'Ordre, Stau-pitz, au sujet de la réforme des couvents de la province de Saxe². Sur ce conflit l'auteur nous fournit des détails en partie tout nouveaux, tirés des *Notes* du général des Augustins, frère Egidio Canisio de Viterbe, et de quelques registres des Archives du Vatican, consultés par lui.

L'itinéraire des moines, députés par l'opposition des frères saxons est en réalité très difficile à établir, vu les indications sommaires qui nous sont parvenues et M. B. montre, non sans malice, combien peu l'on doit se fier aux affirmations trop précises ou aux descriptions pittoresques de certains de ses prédécesseurs³. Arrivés dans la cité sainte, probablement en janvier 1511, on apprend surtout par les *Colloques de table*, ce que Luther a vu ou du moins ce qui l'a le plus frappé; on doit dire que c'est peu. L'auteur a pris soin de nous retracer avec une précision minutieuse, le tableau de la Rome de Jules II, tableau non seulement topographique et artistique, mais encore intellectuel, moral et religieux, emprunté aux sources contemporaines et documenté par d'abondantes citations dans les notes. Ce *Tableau de Rome* est même, à notre avis, la partie la plus intéressante de l'ouvrage (p. 88-135). Mais M. B. a grand soin également de déclarer que Luther n'a pas été à même de voir beaucoup des splendeurs et des curiosités de la ville éternelle, et que de celles qu'il aurait pu contempler, bien peu l'ont frappé ou se sont gravées dans sa mémoire. Absorbé par ses devoirs officiels, par ses dévotions religieuses, préoccupé surtout d'arracher au Purgatoire les âmes de ses ancêtres, ses heures de loisir ont été prises par des pèlerinages aux sanctuaires de la capitale, par la vénération des

1) Mélanchton, qu'a copié Cochlaeus, indique bien l'année 1511 comme celle où commence le voyage: mais cette date n'a rien qui la recommande et il serait encore *plus vraisemblable* d'admettre 1509 que de s'arrêter à l'autre date. Voir l'argumentation très ingénieuse par laquelle l'auteur opte en définitive pour la fin de 1510 (p. 33).

2) Chapitre III, p. 36-75.

3) Il est par moments un peu bien sévère, pour M. Adolphe Hausrath, l'auteur de *Luthers Romfahrt* (1894) et d'une *Vie de Luther* (1904), dont il dit, p. 76: « *Ganze Scenen sind rein erdichtet* », et encore p. 139.

reliques des saints ; il a songé surtout à gagner des indulgences, acceptant, en croyant naïf, comme il l'écrira bien plus tard, tous les mensonges inventés à ce sujet (p. 128). C'est en croyant fidèle qu'il est venu à Rome, c'est en fidèle croyant qu'il l'a quittée. Plus tard, sans doute, ces impressions se sont singulièrement modifiées et l'on pourrait cueillir dans les écrits du réformateur une ample moisson de passages qui sembleraient prouver qu'il a, de tout temps, considéré le siège de la papauté comme une espèce de Sodome et de Gomorrhe, comme un vestibule de l'enfer (p. 145). C'est qu'il avait vécu depuis, et très intimement parfois avec beaucoup d'Allemands revenus de Rome¹ et qu'il avait lu nombre de volumes relatifs à cette ville et à l'Italie en général, après son retour².

Toujours est-il que, d'après M. Boehmer, le voyage de Luther à Rome n'eut pas l'importance morale que la plupart de ses biographes lui attribuent, dans le développement intérieur du moine d'Erfurt. S'il influa sur son devenir, ce fut à une époque bien postérieure, et dans un sens tout différent de celui qu'on admet d'ordinaire. En se prêtant à être le champion de l'opposition des sept couvents contre Staupitz, il éprouva pour la première fois, le besoin d'indépendance ; c'est à la suite de ce conflit, qu'il est rappelé d'Erfurt à Wittemberg, en été 1511, et c'est sur ce terrain, beaucoup plus propice, qu'il a pu développer librement ce penchant vers la liberté de penser et de croire, sous l'égide de l'électeur Frédéric-le-Sage. C'est en notant cet enchaînement de faits — et à ce point de vue seulement — qu'on peut affirmer que le pèlerinage fait à Rome, en 1510, marque dans le développement religieux du futur réformateur.

ROD. REUSS.

HERMANN HUEFFER. — **Lebenserinnerungen, herausgegeben von Ernst Sieper**, Neue Ausgabe. Berlin, G. Reimer, 1914, VI, 420 pages 8°, avec portrait. Prix : 11 fr. 25.

Le nom de Hermann Hueffer, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Bonn (où il est mort le 15 mars 1905) est connu de la plupart des savants français soit par ses recherches sur les sources du

1) Voyez leurs noms, p. 155.

2) On regrette que sur ce point M. B. s'en soit tenu à une affirmation générale, sans références. J'avoue avoir quelque peine à croire que Luther ait jamais trouvé le temps de se livrer à des lectures historiques et géographiques de ce genre.

droit canonique, soit par de nombreux et méritoires travaux sur l'époque de la Révolution. Son activité politique comme membre de la Chambre des députés de Prusse et du premier Parlement de l'Allemagne du Nord, ainsi que son attitude, à l'origine du mouvement vieux-catholique, et lors de la crise du *Kulturkampf* sont moins connues. On trouvera sur tout cela, comme aussi sur ses voyages et ses travaux, sur ses relations de société, et ses rapports avec les érudits de tous pays, des renseignements nombreux autant qu'attrayants dans le présent volume de *Souvenirs*. Hueffer avait entrepris, sur le tard, cette autobiographie, dont il n'a pu rédiger lui-même tous les chapitres, complétés par les soins pieux de M^{me} Hueffer et d'un de ses secrétaires, M. Ernest Sieper. On les a si bien accueillis en Allemagne qu'une seconde édition, enrichie d'une table analytique, a été presque immédiatement nécessaire. Les *Souvenirs* méritaient cet accueil bienveillant, car l'auteur est une nature très sympathique, dont la modestie égale la largeur d'esprit, très cultivée aussi, appréciant à leur valeur les civilisations étrangères. Peu disposé à s'associer aux violences des querelles politiques et religieuses, c'est essentiellement un homme de paix sur tous les terrains de conflit et les discussions scientifiques elles-mêmes (comme celle qu'il dut soutenir contre Henri de Sybel, à propos de ses écrits sur la Révolution française) étaient pour lui choses pénibles et douloureuses.

Il était né le 24 mars 1830, en pleine Westphalie catholique, à Münster; son père, le libraire-éditeur J. F. Hueffer, était bourguemestre en chef de cette ville, plus tard député à l'Assemblée constituante de Prusse et père de dix-sept enfants. Étudiant à Bonn, puis à Berlin, en 1849, Hueffer faisait son premier voyage de France et d'Italie en 1852 et nous décrit avec un enthousiasme juvénile et poétique (car il faisait aussi facilement des vers) les beautés de la péninsule. Promu docteur en droit à Breslau, en 1853, il revenait à Paris où son frère était établi comme négociant, avec des lettres de recommandation pour l'archevêque Sibour, pour M. de Montalembert, pour l'inspecteur général Eugène Rendu, afin d'y étudier de près la législation napoléonienne sur les cultes d'après les dossiers du Conseil d'État. Puis il se faisait admettre comme *privat-docent* à la faculté de droit de Bonn, en automne 1855. En 1860 il recevait le titre de professeur *extraordinaire*, et trois ans plus tard son premier traitement de 200 thalers¹. C'est en 1863 aussi, qu'après

1) Ce n'est qu'en 1873 qu'il devint titulaire d'une chaire après dix-huit ans d'enseignement académique.

avoir vu des sommets de la Forêt-Noire, « le cœur douloureusement serré, les tours de Strasbourg » et ces « territoires magnifiques, odieusement arrachés à l'Allemagne », il revenait à Paris, pour prendre connaissance à la Bibliothèque Nationale de certains manuscrits précieux de droit canonique. Il y faisait la connaissance d'Édouard Laboulaye, d'Eugène de Rozière, du conseiller d'État Chassériau, et revoyait Montalembert découragé et vieilli. Mais déjà son attention se détournait, par suite de souvenirs de famille, vers l'étude de l'époque révolutionnaire. En 1864, il obtenait à Vienne la faveur, bien rare encore, de travailler aux Archives impériales et commençait cette collection formidable d'extraits diplomatiques qu'il devait poursuivre pendant un quart de siècle aux dépôts de Berlin, Londres, Vienne et Paris. Un instant la politique vint entraver ses études. Élu député d'une circonscription *centriste* en Westphalie, au plus fort du conflit entre la Chambre des députés de Berlin et M. de Bismarck, il refusa de s'agréger au *parti catholique*, mais vota la plupart du temps avec les quelques *vieux libéraux* qui avaient survécu à la ruine de leur groupe. Il n'exerça d'ailleurs aucune influence dans cet âpre conflit entre la majorité libérale et le premier ministre, « l'homme le plus vilipendé et le plus maudit de l'Allemagne d'alors » (p. 167); mais il eut l'heur d'obtenir de ce dernier l'accès aux Archives secrètes de l'État, dont on refusait l'entrée à M. de Sybel lui-même, leur futur directeur officiel. En 1868 paraissait le fruit de ces premières recherches, son ouvrage *Die diplomatischen Verhandlungen während der Revolutionszeit*. Les deux chapitres suivants des *Souvenirs* sont ceux qui intéresseront sans doute le plus le grand public; ils se rapportent à la guerre de 1870-71¹, au Concile du Vatican. Hueffer était peu favorable au pape Pie IX² et il désapprouvait le

1) Nous n'insisterons pas sur ce chapitre douloureux. Hueffer quoique esprit libéral, était un bon patriote prussien, tout en constatant à l'occasion que « l'administration prussienne, peut-être la plus intelligente et la plus consciencieuse, qui existe, n'a jamais été capable de se faire aimer » (p. 29). S'il entre en octobre 1870 à Strasbourg, les ruines de la ville bombardée lui font « une impression épouvantable » et si forte qu'il ajoute : « J'avais lu dans un journal que l'Allemagne avait serré sa fille, devenue étrangère, dans ses bras maternels, mais ce que je voyais ressemblait plutôt aux griffes d'une bête de proie » (p. 251). Mais il n'admet pas que l'Alsace ait le droit de protester contre la séparation d'avec la France, parce qu'elle n'est qu'une partie séparée du grand tout et que c'est la nation tout entière qui décide ce qui doit lui appartenir ». (p. 258).

2) Voy. le portrait qu'il en trace, p. 241-242.

nouveau dogme de l'infaillibilité pontificale; au début, il parut se rallier aux protestations de ses collègues de Bonn, Kampschulte, Reikens, Langen, etc. Mais il n'était pas de ces natures énergiques, qui persistent dans leur opposition et quand il vit tous les évêques d'abord hostiles aux décisions du Vatican se rallier l'un après l'autre, il trouva que les simples laïques n'avaient plus le droit de rester protestataires et refusa de se joindre au mouvement vieux-catholique; le désir « de rester étranger à toutes les criailleries théologiques » l'emporta, d'autant plus qu'il croyait « pouvoir conserver la liberté de ses jugements intimes »¹. Il assista, résigné, aux luttes du *Kulturkampf*, sans se prononcer d'une manière absolue ni pour l'Église ni pour l'État, trouvant que ces deux antagonistes avaient tous deux partiellement raison (p. 281-285).

En avril 1878, il revenait une fois de plus à Paris, pour y poursuivre ses travaux historiques, et c'est avec un certain étonnement naïf qu'il constate l'accueil courtois que lui font ses amis d'antan, Prosper Fauré, le baron Bourgoing, Rendu, de Rozière, et des représentants de la génération nouvelle, Édouard Schuré qu'il a connu à Bonn, Gabriel Monod, Albert Sorel, Arthur Chuquet, etc. Il retourna plus tard encore à Paris pour y voir l'exposition de 1889, puis en 1898, pour y faire une dernière récolte de documents inédits, et chaque fois il se plaît à reconnaître avec quelle prévenance les savants français accueillaient leur collègue allemand, et facilitaient ses recherches.

Malheureusement, dans les dernières années, ses travaux furent souvent interrompus par l'affaiblissement croissant de sa vue et sans le concours dévoué de sa femme, artiste distinguée, et celui de ses secrétaires, il n'aurait pu continuer ses publications, dont plusieurs n'ont paru qu'après sa mort. Malgré des opérations répétées, malgré d'autres maladies qui affligèrent sa vieillesse, il n'a cessé de travailler jusqu'au moment où il s'éteignit, âgé de près de soixante-quinze ans.

En somme, encore que l'on puisse sourire ça et là, de certains détails de son récit¹, c'est la vie d'un homme de bien, d'un savant de mérite, qui nous est racontée là par lui-même, d'une façon modeste et souriante, et c'est avec plaisir qu'on le suit depuis ses études au collège jusqu'à la fin de sa carrière professorale.

1) P. ex. l'importance qu'il attache (p. 200) à avoir été présenté au roi et à la reine de Prusse, etc.

On aurait voulu que l'éditeur des *Souvenirs* y joignît une *bibliographie* complète des œuvres de Hermann Hueffer, dont les titres ne sont pas tous fournis au cours du récit. Le nombre des *Errata* pour une édition nouvelle, n'est pas considérable¹.

ROD. REUSS.

1) P. 66 il nomme *Duvergier de Hauranne*) au lieu de *Dupin*), comme président de l'Assemblée chassée le 2 décembre 1851. P. 176, il nomme *Baudin* le collaborateur de Thiers pour le premier volume de *l'Histoire de la Révolution française*, alors qu'il s'appelait *Bodin*.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

D^r POUTRIN. — **Enquête sur la famille, la propriété et la justice chez les indigènes des Colonies françaises d'Afrique.** *Esquisse ethnologique des principales populations de l'Afrique équatoriale française.* Un vol. gr. in-8 de 129 pages avec nombreuses illustrations. Paris, Masson, 1914. — Cette étude n'est pas donnée pour une monographie détaillée des populations de l'Afrique équatoriale française ; mais, établie par un habile explorateur de ces régions, elle réunit pour la première fois des données éparses, souvent inédites et constitue une remarquable contribution ethnographique d'un réel intérêt pour l'histoire des religions. Car, seule, elle lui permettra de classer les renseignements relevés chez les voyageurs. La documentation historique actuelle ne remonte guère pour ces populations au-delà du x^e siècle de notre ère et cependant, les Négrilles qu'a particulièrement étudiés le D^r Poutrin et qui étaient mal connus il y a encore quelques années, les pseudo-Pygmées de l'antiquité, sont déjà figurés en Égypte sur les monuments de Beni-Hassan. « Les Négrilles sont bien les véritables autochtones de l'Afrique dont ils ont occupé les territoires depuis une époque extrêmement reculée. Peu à peu, et procédant par vagues successives, les envahisseurs venus du nord-est se répandent en Afrique, se dirigeant les uns vers l'ouest, les autres vers le sud, en suivant la vallée du Nil et la chaîne des dépressions des grands lacs. Tous évitaient la grande forêt innaccessible, dans laquelle, peu à peu traqués par les nouveaux venus plus forts et mieux armés, les Négrilles durent chercher refuge ; c'est là que nous les trouvons aujourd'hui loin de toute agglomération, cachés au centre de la forêt ou au milieu de marais immenses. »

R. D.

E. BOURGUET. — **Les ruines de Delphes.** In-8, p. 1-355. avec 2 pl. et 121 fig. dans le texte. Paris, Fontemoing, 1914. — Il peut sembler singulier que les fouilles françaises de Delphes aient provoqué chez nous si peu d'études et de commentaires. Si l'on fait abstraction de la publication officielle longtemps retardée et encore inachevée, ce sont les archéologues étrangers qui ont le plus écrit sur Delphes : le seul guide que nous possédions du sanctuaire était l'œuvre estimable d'un grec, M. Keramopoulos. Je ne veux pas rechercher si le devoir de la science française, malgré les obstacles qui pouvaient lui être opposés, n'était pas de mieux cultiver un terrain qui lui appartenait de plein droit ; s'il y avait dans cette abstention quelque inconvenance de notre part,

pour ne pas dire davantage, le charme est désormais rompu et M. Bourguet, l'un des ouvriers de la première heure, nous donne sur Delphes un livre qui sera lu avec profit par les spécialistes, comme par les simples curieux. L'un des sanctuaires le plus célèbre de la Grèce, celui dont l'influence a peut-être été la plus grande sur le développement de l'histoire et de la religion helléniques, nous est décrit avec l'exactitude la plus scrupuleuse et dans une langue à la fois vive et claire. M. Bourguet n'étudie le culte apolinien que dans la mesure où les fouilles nous l'ont révélé, et après comme avant son livre, maint mystère de la foi delphique restera sans solution, mais, si notre curiosité n'est pas toujours et partout satisfaite — peut-être ne le sera-t-elle jamais — on lira avec intérêt les pages de M. Bourguet sur l'ancien sanctuaire de la Terre, p. 217-192, sur la colonne des Thyiades, p. 162, sur les couloirs de la Pythie, p. 217 et sur l'adyton du sanctuaire, p. 148. L'illustration qui est abondante, est relativement bien venue et de bonnes tables terminent le volume.

A. DE RIDDER.

MALACHIA ORMANIAN, ci-devant patriarche arménien de Constantinople. — **L'Eglise arménienne**, son histoire, sa doctrine, son régime, sa discipline, sa liturgie, sa littérature. Paris, Leroux, 1 vol. in-4 de x-192 pages. — L'Eglise d'Arménie ne fait guère parler d'elle ; elle est exclusivement nationale ou plutôt raciale, comme le judaïsme. D'autre part, l'Arménie a cessé d'exister comme Etat ; les Arméniens, aujourd'hui dispersés sur tous les points du globe, — bien que la masse du peuple soit toujours groupée sur les territoires de l'empire ottoman, — sont restés une nationalité vivace, dont la religion est demeurée le lien principal, en dépit de quelques conversions locales aux Eglises grecque, latine et même protestantes. Aussi ne peut-on manquer de lire avec intérêt, aujourd'hui surtout où s'affirme plus que jamais à l'orient de l'Europe, le problème complexe des nationalités et des religions, le volume dans lequel un ancien patriarche arménien, Mgr. Malachia Ormanian expose l'histoire, l'organisation et la doctrine de son Eglise. Celle-ci se dit ordinairement fondée par les Apôtres Thaddée et Barthélemy. Il semble bien que ce soit là une légende, d'introduction tardive. L'auteur s'en tire en faisant observer que les prétentions des autres Eglises à des origines apostoliques ne font guère meilleure figure devant la critique historique. Il préfère insister sur ce fait que l'Arménie est le premier pays où le christianisme devint la religion officielle par la conversion du roi Tirdat en 301, douze ans avant celle de Constantin. C'est en 506 que la séparation de l'Eglise arménienne fut consommée définitivement par une réunion en concile des évêques arméniens et caspio-albaniens sous la présidence du patriarche Babken. L'Eglise arménienne avait souscrit à la condamnation de l'arianisme par le concile de Nicée et à celle du nestorianisme par le concile d'Ephèse ; mais, de même que l'Eglise copte, elle refusa de se rallier aux décisions transactionnelles du concile de Chalcédoine et entendit rester

fidèle à la définition monophysite du Concile d'Ephèse sur la nature du Christ : « Une nature unie dans le Verbe incarné ». Elle est donc demeurée étrangère à tout le développement dogmatique qui s'est poursuivi depuis le vi^e siècle tant dans l'Eglise latine que dans l'Eglise grecque : l'introduction du *filioque*, les peines du purgatoire, le jugement au moment de la mort, l'infaillibilité papale, etc.

Malgré la disparition de son indépendance et son passage alternatif sous la domination des Grecs orthodoxes, des Perses zoroastriens, des Arabes mahométants, des Turcs et des Russes, les Arméniens ont su imposer à tous leurs maîtres par leur constance et leur énergie le respect de leurs croyances séculaires. Leur nombre, d'après Mgr. Ormanian a été autrefois de quelque 30 millions ; il serait encore d'environ 4 millions. Au Congrès des religions de Chicago, M. Minas Tcheraz parlait de cinq millions. Ces chiffres sont probablement exagérés. D'après la statistique, produite en 1900 par M. Fournier de Flaix au premier Congrès d'Histoire des Religions, l'Eglise arménienne ne compterait qu'environ 1.090.000 adeptes. Ceux-ci sont groupés sous l'autorité de cinq patriarchats : Constantinople, Jérusalem, Sis, Aghthamar et Etchmiadzine, avec prééminence de ce dernier siège dont le titulaire porte le titre de *Catholicos*. — L'auteur tout en revendiquant pour son Eglise, comme il fallait s'y attendre, le mérite de représenter le vrai christianisme primitif, montre une grande largeur de vues et se complait à faire ressortir la tolérance qu'elle a toujours affichée dans ses rapports tant avec les autres confessions chrétiennes qu'avec ses propres membres. L'élément laïque remplit, du reste, un rôle considérable dans la direction générale de l'Eglise et dans le choix de ses ministres. « En faisant à cet élément, constate l'auteur, une large part dans son administration, elle a conjuré les deux dangers qui mettent en péril l'Eglise d'Occident, dont l'un s'appelle le cléricalisme et l'autre, l'indifférence en matière de religion. » Il ne faut pas oublier que c'est aux préoccupations liturgiques de leur clergé que les Arméniens doivent la constitution de leur alphabet et l'origine de leur littérature écrite, et cet événement décisif pour le maintien de la nationalité arménienne s'est produit précisément, comme le rappelle Mgr. Ormanian, à l'heure où le peuple arménien était menacé d'un prochain anéantissement par le morcellement de son territoire et la dispersion de ses familles.

GOBLET D'ALVIELLA.

W. K. LOWTHER CLARKE. *St Basile the great. A Study in Monasticism*. Cambridge, 1913. xii-179 pp. in-8 — En quel état St Basile a-t-il trouvé le monachisme ? Qu'en a-t-il pensé ? Quelle influence a-t-il exercée sur lui ? Ces questions que se pose Mr L. C. ne manquent pas d'importance puisqu'on a appelé — inexactement — Basiliens tous les moines grecs, et signalé l'influence sur St Benoît des règles de St Basile. Le livre de Mr L. C. servira au lecteur qui veut se mettre au courant du sujet ; d'autres regretteront de n'y

trouver presque rien de neuf ni de fouillé. Il contient cependant de petits *excursus* imprimés en tout petits caractères et dissimulés sous les humbles titres de « notes additionnelles » (p. 107, les vœux perpétuels : p. 109 St Basile et la vie érémitique) ou d' « appendices » (p. 159 Eustacte de Sébaste, p. 162 l'édition des Règles par Rufin) : ils ne sont pas dénués d'intérêt et il est dommage en particulier que l'auteur n'ait pas développé davantage le dernier. L'examen des problèmes textuels que soulève l'emploi des Règles brèves par Rufin aurait exigé, nous dit-il, des recherches qu'il n'a pu faire. Le temps consacré à la rédaction d'une grande partie du livre y aurait été mieux employé ; car si le chapitre v sur l'authenticité des écrits ascétiques de St. B. est utile, si quelques comparaisons, trop peu nombreuses, avec d'autres textes sauvent d'une complète vanité l'analyse des règles faite au chapitre vi, Mr L. C. se contente trop souvent de rédiger des résultats déjà acquis. Bien des pages « reposent » sur des travaux d'autres historiens, et il est juste de noter qu'on nous en avertit (pp. 62 n., 129 n., 144 n., 151 n.). D'ailleurs les conclusions de Mr L. C. sur la préférence de Basile pour le système cénobique, sur son influence, etc., ne semblent pas appeler d'objections bien graves.

P. 110 dans la 7^e des *Regulae fusiustractatae* (un guide spirituel qui sache reprendre nos fautes est utile : ὅν ἐπὶ τῆς μονώσεως εὐρεῖν ἄπορον, μὴ προενωθέντα κατὰ τὸν βίον) M. L. C. croit que κατὰ τὸν βίον désigne la vie cénobitique. Or ce sens n'est ni probable ni indiqué, comme le dit M. L. C. par la traduction latine de Garnier ; Κατὰ τὸν βίον désigne la vie antérieure à la profession religieuse.

P. 32 à propos de la vie de St Antoine par St Athanase, Mr L. C. aurait pu citer la récente étude de K. Holl, *Die Schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens. Neue Jahrb.*, XXIX. (1912) pp. 406 ss.

COLLOMP.

G. JOUVEAU-DUBREUIL. **Archéologie du sud de l'Inde.** I. *Architecture* ; 71 fig., 64 planches. — II. *Iconographie* ; 40 fig., 44 pl. (Annales du Musée Guimet, Bibl. d'études, xxvi et xxvii.) Paris P. Geuthner. 1914. 2 grands in-8 de 192 et 152 p. — Si l'auteur de ces deux volumes présentés comme thèses de doctorat à l'Université de Paris a désiré attirer l'attention des amis de l'art décoratif sur l'esthétique hindoue du sud, les aider à analyser les principaux traits d'ornementation et à discerner sur les bas-reliefs d'Ellora un Kṛṣṇa ou un Agni, son ouvrage mérite la faveur du public, et l'abondance des illustrations le rendent « désirable » dans toute bibliothèque d'histoire de l'art. Mais on prétend avoir fait œuvre de science (I, 4) : au critique de rechercher dans quelle mesure cette prétention est justifiée. Ce n'est pas, sans doute, œuvre d'épigraphiste, car l'auteur, qui ne paraît pas posséder le sanscrit, a préféré « une autre méthode » que celle qui interpréterait les morceaux d'architecture ou de sculpture par le déchiffrement des inscriptions qui s'y rencontrent. On a eu le mérite très réel de visiter un grand nombre de ruines, de

classer tous les documents retenus, de déterminer ainsi les caractères d'un art *sui generis*, dont l'observation de plusieurs styles a fait reconnaître par induction plusieurs phases. Voilà une besogne utile, qui appellera sans doute des rectifications ou des compléments, mais par laquelle sont posés les jalons d'un examen méthodique, dont l'essai n'avait jamais encore été tenté. Y eût-il quelque simplisme dans les principes posés de façon si tranchante au début de l'ouvrage, et rappelés ensuite en toute occasion, nous n'en ferions guère grief à l'auteur, car il permis d'user d'hypothèses très claires pour débrouiller un chaos ; seulement plus le principe est simple plus la vérification doit se montrer minutieuse. Dans la partie théorique de ce travail, on procède à la façon de Taine : on exprime en une formule chaque style, et par la mise en rapport des diverses formules on se croit en mesure d'affirmer qu'une évolution s'est produite spontanément, sans influences étrangères, comme en vase clos ; de même, selon une comparaison fréquemment alléguée, que l'art dit gothique est l'aboutissement naturel de l'art roman. La partie empirique fera la valeur pratique de l'ouvrage : elle met sous nos yeux des documents précieux. — Nous n'avons eu en vue, jusqu'ici, que le Tome I, sur l'architecture, par où il faut entendre d'ailleurs, une étude des motifs de décoration, non un traité de technique architecturale, puisque, comme le remarque Jouveau-Dubreuil, les constructeurs indiens n'ont eu à résoudre aucun problème susceptible d'intéresser l'ingénieur.

Le tome II échappe à toute objection méthodologique par son caractère purement descriptif. Nous estimons cependant qu'au lieu de pratiquer la méthode comparative, au lieu surtout d'expliquer les données iconographiques par la littérature, soit connue, soit à connaître, on recourt trop volontiers à des commentaires puisés dans ces pauvres racontars dont sont coutumiers de se contenter les indigènes qu'on interroge. Quoiqu'il en soit, le professeur français de Pondichéry a inauguré une recherche que nous espérons qu'il continuera : son effort, comme celui de son éditeur P. Geuthner, est digne d'estime.

P. MASSON-OURSÉL.

Le « **Lexique de géographie ancienne** » de M. Besnier répond à un besoin et comble une lacune. Il nous fallait un ouvrage concis et maniable qui permit d'identifier à coup sûr les noms géographiques (villes, fleuves, peuples, etc.) que nous trouvons à chaque pas dans les textes Grecs ou Romains. La nécessité d'un semblable travail se faisait d'autant plus sentir que la nomenclature géographique nous a souvent été transmise sous une forme altérée ou douteuse. M. Besnier ne pouvait songer dans un simple lexique à nous donner la liste complète de tous les noms géographiques mentionnés dans les textes, les inscriptions et les monnaies. Il a fait un choix parmi les éléments qui s'offraient à lui, choix très large d'ailleurs puisque l'ouvrage comprend près de sept mille articles, mais que l'on pourrait souhaiter plus complet encore, si les

limites qui s'imposaient au travail l'eussent permis. — Il faut remercier M. Besnier de la compétence et de la précision qu'il a apportées à la composition et à la rédaction de son livre. Les services indiscutables que rendra le « *Lexique de géographie ancienne* » vaudront à l'auteur la gratitude reconnaissante de tous ceux qui, par leurs études ou leurs lectures, seront amenés à s'occuper de l'antiquité des choses.

LÉON HOMO.

FREDERICK A. M. SPENCER. — **The Meaning of Christianity.** — Londres, Fisher Unwin. 1914, in-12, 350 pages. Prix : 2 sh. 6. — La première édition de ce livre a paru en 1912. L'auteur l'a révisée, dit-il, avec les encouragements et l'aide de sa femme. Ne possédant pas l'ouvrage dans sa première forme, je ne puis dire quelles modifications lui ont été apportées.

La présente édition se compose de douze chapitres : le spirituel, Dieu, le Christ, le saint Esprit, le péché, l'expiation, la grâce, les institutions chrétiennes (église, clergé, sacrements), la fin du monde, la résurrection, le jugement, le royaume de Dieu. Ces thèmes traditionnels sont traités d'une manière qui suppose de vastes lectures de théologiens anciens et contemporains. L'auteur les concilie avec une aisance anglicane, moderniste et féminine. Le plus grand défaut de son exposition est d'être quelque peu ennuyeuse.

A. HOUNN

PAUL GENNRICH. **Moderne buddhistische Propaganda und indische Wiedergeburtstheorie in Deutschland.** Leipzig, Deichert, 1914. Brochure in-8 de 52 p. — On trouvera dans ces pages un exposé vivant et bien informé des efforts de prédication néobouddhique dans l'Allemagne contemporaine. Les petits groupements qui gravitent autour de la fondation demi-religieuse, demi-scientifique de Breslau (Deutsche Pāli-Gesellschaft) seraient presque quantité négligeable, si d'autres facteurs ne travaillaient dans le même sens. L'admission par les théosophes, de la transmigration, régie par la loi de la rétribution des actes (Karman) à travers des vies successives, n'est certes pas une notion spécifiquement bouddhique, puisqu'elle appartient aussi bien à presque toute la pensée indienne postvédique ; mais comme elle a trouvé dans le Bouddhisme une vigoureuse expression, son affirmation par les théosophes contribue à la propagande bouddhique. Il y a plus : une incontestable affinité, que l'auteur aurait pu faire remonter jusqu'à Schlegel, existe entre le romantisme allemand et certaines notions indiennes incorporées au Bouddhisme : des aspirations au Nirvāṇa s'expriment éloquentement non seulement chez Schopenhauer, mais chez Wagner ; et si Nietzsche, par son exaltation de la « volonté de puissance », paraît aux antipodes du Bouddhisme, sa théorie du retour éternel et universel semble un écho des croyances indiennes. Quoique P. Genrich vise, ainsi que l'attestent ses dernières pages, à établir que le Christianisme répond à tous les besoins de l'âme moderne, sans qu'un appel au Bouddhisme soit au-

cunement désirable, les arguments des néobouddhistes, soit moraux, soit d'allure scientifique, sont énoncés avec objectivité ; ajoutons que l'auteur a d'autant plus le droit d'émettre un avis en ces questions, qu'il a consacré un travail spécial à la notion de « renaissance » des âmes, c'est-à-dire à l'idée de transmigration (*Lehre von der Wiedergeburt*, Leipzig 1907).

P. MASSON-OURSSEL

LUIGI SALVATORELLI. — *Saggi di storia e politica religiosa*. — Città di Castello, Lapi, 1914, in-8, vi-278 pages. — Prix : L. 4,50 — Recueil de dix-neuf essais publiés, de 1911 à 1913, dans divers périodiques italiens et qui ont généralement pour thème des travaux d'auteurs contemporains, — MM. Salomon Reinach, A. della Seta, Louis Duchesne, Pierre Batiffol, A. Puech, H. Denifle, H. Grisar, A. Loisy, G. Tyrrell, Paul Sabatier, Maurice Pernot, Baldassare Labanca, Ernesto Buonaiuti, etc. Le point de vue de leur critique est celui d'un philosophe « convaincu de la fonction éternelle et de la valeur permanente de la religion ».

L'étude du « modernisme » tient la plus grande place dans ces pages. Malheureusement elles ont été écrites avant quelques publications qui sont venues jeter récemment sur le sujet une lumière aussi vive qu'inattendue, notamment *l'Autobiography and Life of G. Tyrrell* et les *Choses passées* de M. Loisy. Le livre n'en conserve pas moins un certain intérêt, surtout, naturellement, pour ce qui touche aux affaires de l'Italie.

A. HOUTIN.

CHRONIQUE

— Nous avons reçu, en deux volumes d'une lecture attachante, une édition française, due à M. Robert Godet, de l'ouvrage de M. Houston Stewart Chamberlain. *La Genèse du XIX^e siècle* (Paris Payot, sans date). Dans cette enquête sur les facteurs qui ont conduit au « chaos ethnique » de la civilisation actuelle, c'est-à-dire : le monde antique (particulièrement le droit romain et la spéculation hellénique), la personnalité de Jésus et la culture Juive, l'auteur, réagissant contre les explications matérialistes de l'histoire, fait une large part aux influences religieuses qu'il estime non pas seulement révéler, mais encore engendrer le caractère. « Le christianisme, écrit-il, repose en fait sur deux conceptions du monde radicalement différentes et dans la plupart des cas directement antagonistiques : la foi juive, historique et matérialiste, d'une part ; de l'autre, la mythologie européenne, symbolique et métaphysique... Aussi ne saurait-on concevoir, pour notre culture en état de croissance, une véritable maturité, tant qu'elle ne se pourra éclairer au soleil sans nuages d'une religion constituée dans sa pureté et dans son unité » Alors seulement elle sortira du « moyen âge » où nous nous débattons encore actuellement. L'auteur, à la vérité, attribue un rôle non moins important au principe ethnique représenté par la race, mais il semble que pour lui la notion de race dépend moins de l'hérédité que de l'ensemble complexe des facteurs historiques. Ainsi il donne le nom de race germanique à la race qui représente ses aspirations et ses espérances, mais sous cette dénomination il comprend en outre des Germains proprement dits, les Teutons, les Slaves, les Celtes et même les Gallo-Romains. Il ne faudrait peut-être pas un grand effort pour y faire rentrer les éléments grecs et latins de notre époque, dont il accentue cependant l'opposition persistante à la conception idéaliste de la politique et de la religion propre à ses « Germains ». Le facteur « sémitique » serait, en somme, le principal coupable dans la persistance de nos tendances matérialistes et, par suite, des contradictions d'où l'âme européenne a tant de peine à se dégager. — La version anglaise a eu un certain retentissement ; on ne peut nier que ce ne soit une œuvre originale de large envergure, bien que paradoxale et discutable sur bien des points. Il n'est pas inutile de constater qu'elle est antérieure aux événements récents qui ont si cruellement désillusionné les admirateurs de la *kultur* germanique.

G. D'A.

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1914-1915.

— Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études :

1. A l'École des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses.

M. M. Mauss : Les formes primitives de la poésie religieuse, les lundis, à dix heures 1/4. — Études sur l'organisation politique et religieuse en Mélanésie (Documents du professeur Thurwald), les mardis à dix heures 1/4.

M. M. Mauss, se trouvant sous les drapeaux, l'ouverture de ses conférences est ajournée.

M. G. Raynaud : Histoire civile et religieuse de l'Amérique centrale précolombienne, principalement d'après les documents indigènes (Popol-Vuh, 3^e et 4^e parties, etc.), les mercredis à cinq heures. — Déchiffrement des écritures hiéroglyphique et hiéroglyphique de l'Amérique centrale précolombienne, les samedis, à cinq heures.

M. M. Granet : Les fêtes de l'ancienne Chine, les samedis, à deux heures. — Études de textes relatifs au deuil, les samedis, à trois heures.

M. A. Foucher : Explication de la *Chândogya-Upanishad* (suite et fin), les mardis, à deux heures 1/4. — Explication de textes bouddhiques, les mardis, à trois heures 1/2.

M. E. Amélineau : Explication des textes anciens relatifs à la religion et à la morale de l'Égypte, les lundis, à dix heures 1/4. — Explication du *Livre des Morts* à partir du chapitre CXLVI, les lundis, à onze heures 1/4.

M. C. Fossey : Quelques mythes babyloniens et bibliques, les mardis et les jeudis, à cinq heures.

M. Maurice Vernes : Recherches sur l'organisation ancienne du clergé et du culte en Israël, les mercredis, à trois heures 1/4. — Explication de l'*Ecclésiaste*, les lundis, à trois heures 1/4.

M. Israël Lévi : Les commentaires rabbiniques des *Psaumes*, les lundis, à quatre heures 1/2. — Les poésies religieuses de Juda Halevi, les lundis, à cinq heures 1/2.

M. Clément Huart : Explication du Coran (Chap. IV), à l'aide du *Commentaire* de Tabarî, les mardis, à quatre heures. — La mystique persane d'après le *Methnewi* de Djelâl ed-Dîn Roûmi, les mercredis, à 4 heures.

M. Jules Toutain : Les cultes des montagnes et des hauts lieux en Grèce, les jeudis, à trois heures. — La religion et les cultes à l'époque romaine dans la province d'Égypte, les vendredis, à cinq heures.

M. H. Hubert : La mythologie irlandaise, les jeudis, à neuf heures 3/4. — Les monuments figurés de la religion des Gaulois, les jeudis, à onze heures.

M. Eug. de Faye : Étude générale des idées et des doctrines morales et religieuses au III^e siècle de l'ère chrétienne, les mardis, à quatre heures 1/2. — Étude critique des Actes apocryphes de Thomas, André, etc. ; explication des textes, les jeudis, à neuf heures 1/4.

M. Paul Monceaux : Les documents relatifs aux soldats martyrs de la fin du III^e siècle, les lundis, à deux heures. — Études pratiques : L'épigraphie chrétienne du midi de la Gaule, les mardis, à dix heures 3/4.

M. G. Millet : Études sur la miniature byzantine, les jeudis, à deux heures 1/4. — Études pratiques d'archéologie et d'histoire religieuse, les samedis, à dix heures 1/2. — Visite de la *Collection byzantine*, les samedis, à neuf heures 1/2.

M. F. Picavet : La persistance des doctrines philosophiques et théologiques du moyen âge chez les philosophes et les théologiens du XVII^e et du XVIII^e siècle, notamment chez Bossuet, Fénelon, Malebranche et Berkeley, les jeudis, à huit heures. — Les doctrines et les dogmes du christianisme dans les Conciles des six premiers siècles, les jeudis, à quatre heures 1/2.

M. P. Alphandéry : Le prophétisme dans le moyen âge latin (XIII^e-XV^e siècles), les lundis, à cinq heures. — Les travaux récents sur la vie et l'œuvre théologique d'Arnaud de Villeneuve, les vendredis, à cinq heures.

M. P. Alphandéry se trouvant sous les drapeaux, l'ouverture de ses conférences est ajournée.

M. R. Génestal : Explication de textes, les lettres d'Ive de Chartres, les samedis à neuf heures (cette conférence aura lieu dans la salle de droit canonique de la Faculté de droit de Paris). — Rapports et conflits entre la juridiction ecclésiastique et la juridiction séculière, les samedis à deux heures.

M. L. Lacroix : Histoire de la constitution civile du clergé, les vendredis à trois heures.

M. Ed. Dujardin : Questions relatives aux Églises chrétiennes du I^{er} siècle, les jeudis à cinq heures 1/2.

II. A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences historiques et philologiques :

M. D. Serruys : Le texte de la Chronique d'Eusèbe, les mardis à cinq heures.

M. Jean Psichari : L'Évangile selon saint Marc, les lundis à deux heures 1/2.

M. René Poupardin : Explication des livres des Miracles de Grégoire de Tours, les lundis à deux heures 1/2. — Le pouvoir comtal, le pouvoir épiscopal et les origines des communes en Province et en Italie, les vendredis à cinq heures 1/4.

M. Gaidoz : Études sur le christianisme dans l'ancienne Irlande et sur le « Liber Hymnorum » de l'église irlandaise, les mardis à neuf heures.

M. Sylvain Lévi : Explication des textes publiés dans la Chrestomathie d'A. Bergaigne, les jeudis à deux heures.

M. R. Gauthiot : Explication de fragments tirés de l'Avesta, les lundis à neuf heures.

M. Mayer Lambert : Explication du livre du Deutéronome, les mardis à deux heures 1/4 ; explication du livre d'Isaïe, les mardis à trois heures 1/4.

M. Scheil : Explication de textes tirés de diverses chresthomathies, les samedis à huit heures 1/2 ; déchiffrement de textes épistolaires, les lundis à neuf heures.

M. Clermont-Ganneau : Antiquités orientales : Palestine, Phénicie, Syrie, les mercredis à trois heures 1/2 ; archéologie hébraïque, les samedis à trois heures 1/2.

M. Isidore Lévy : Recherches sur la littérature alexandrine, les lundis à dix heures ; histoire d'Israël : la Royauté (suite), les lundis à onze heures.

M. Moret : Déchiffrement de papyrus hiératiques et explication, les mardis à cinq heures 1/2.

III. Au Collège de France :

M. J. Flach : La trêve de Dieu et le rôle social de l'Eglise sous les premiers capétiens, les mercredis à deux heures 3/4. — Jean Bodin et les théoriciens politiques de la Réforme et de la Ligue, les vendredis à deux heures 3/4.

M. A. Loisy : L'épître de saint Paul aux Galates, les mercredis à dix heures 1/2. — Histoire générale du sacrifice, les samedis à dix heures 1/2.

M. A. Le Chatelier : Les Chadeliya dans l'Afrique septentrionale ; leur rôle religieux, politique et social, mercredi et samedi, dix heures 1/2.

M. Maspero : La crise religieuse et politique d'Aménôthès IV, le vendredi à dix heures 1/2.

M. Clermont-Ganneau : Étude de divers monuments et textes sémitiques nouvellement découverts, les lundis et mercredis à trois heures 1/2.

M. Casanova : Les variations de l'Islam, les lundis à trois heures. — Explication et étude critique des parties les plus anciennes du Coran, les jeudis à quatre heures.

M. Chavannes : Le bouddhisme en Chine, les lundis à trois heures 1/2.

M. Pelliot : Étude archéologique, historique et religieuse des grottes de Touen-houang (au service militaire).

M. Monceaux : L'œuvre poétique de Saint-Paulin de Nôle, les lundis à trois heures 1/2.

M. Léger : Fragments des œuvres tchèques de Jean Hus, les jeudis à une heure 1/4.

M. Capitan : Le rituel dans la vie des Mexicains antiques (au service militaire).

IV. A la Faculté des Lettres :

M. Bouché-Leclercq : Le siècle des Antonins, les lundis à deux heures 1/2. — Les Ptolémées, les samedis à deux heures 1/2.

M. Revon : L'influence de la philosophie chinoise sur la pensée japonaise, les mardis à deux heures 1/2. — Questions relatives à l'histoire des civilisations d'Extrême-Orient, les mercredis à dix heures et à onze heures.

M. Guignebert : Lecture pratique du Nouveau Testament ; les grandes épîtres pauliniennes, les mardis à deux heures 1/4. — La vie chrétienne au 1^{er} siècle, les vendredis à cinq heures.

M. Debidour : Histoire des pontificats de Pie IX et Léon XIII, les lundis à quatre heures.

M. Foucher : Explication de textes védiques ou pâlis, les lundis à trois heures 1/2.

M. Lods : Les débuts de la littérature hébraïque, les samedis à quatre heures. — Explication de textes, les lundis à huit heures 1/2. — Les prophètes d'Israël et leur temps, les lundis à neuf heures 1/2.

Cette liste ne prétend pas représenter dans son intégralité l'enseignement de l'histoire des religions tel qu'il se donne à Paris : il est à peine besoin de rappeler que les écoles de caractère confessionnel, Institut catholique de Paris, Faculté libre de théologie protestante, École rabbinique, et aussi certains établissements d'enseignement supérieur de fondation privée, par exemple les cours de jeunes filles, de la rue d'Assas, portent inscrit à leur programme un nombre important de cours consacrés aux sciences religieuses, généralement traitées d'un point de vue historique.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-DIXIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>H. Hubert.</i> Le culte des héros et ses conditions sociales (I).	1
<i>A. Reinach.</i> L'origine de deux légendes homériques.	21
<i>W. Deonna.</i> Questions d'archéologie religieuse et symbolique, V. . . .	43
et VI-VIII	125
<i>Charly Clerc.</i> Plutarque et le culte des images.	107
<i>Piepenbring.</i> L'Évangile de Jésus, d'après M. Loisy.	151
<i>W. Deonna.</i> Congrès international d'ethnologie et d'ethnographie . .	178

REVUE DES LIVRES

I. — Analyses et Comptes rendus :

<i>K. Albrecht.</i> Kil'ayim (<i>Mayer Lambert</i>)	70
<i>M. Asin Palacios.</i> Abenmasarra y su Escuela (<i>P. Masson-Oursel</i>) . . .	223
<i>A. Avalon.</i> Works on Tantra (<i>P. Masson-Oursel</i>)	216
<i>G. Beer et O. Holtzmann.</i> Die Mischna (<i>Mayer Lambert</i>).	70
<i>H. Boehmer.</i> Luther's Romfahrt (<i>Rod. Reuss</i>)	225
<i>A. Causse.</i> Les prophètes d'Israël (<i>Ad. Lods</i>)	196
<i>R.-H. Charles.</i> Fragments of a Zadokite (<i>Ad. Lods</i>)	206
<i>R. Dussaud.</i> Introduction à l'histoire des religions (<i>Goblet d'Alviella</i>) .	79
<i>E. M. Epstein.</i> The construction of the Tabernacle (<i>Ad. Lods</i>). . . .	201
<i>P. Fiebig.</i> Rosch ha-schana (<i>Mayer Lambert</i>)	70
<i>L. Gry.</i> Les paraboles d'Hénoch (<i>Ad. Lods</i>).	211
<i>Ch. Guignebert.</i> Le problème de Jésus (<i>Maurice Goguel</i>).	219
<i>D^r M. Haeussler.</i> Felix Fabri aus Ulm (<i>Rod. Reuss</i>)	74
<i>H. Hueffer.</i> Lebenserinnerungen (<i>Rod. Reuss</i>)	227
<i>G. Klein.</i> Der aelteste christliche Katechismus (<i>Ad. Lods</i>)	212
<i>P. de Labriolle.</i> Les sources de l'histoire du montanisme (<i>E. de Faye</i>). .	63
<i>Ed. Meyer.</i> Der Papyrusfund von Elephantine (<i>Ad. Lods</i>)	193
<i>H. Monnier.</i> La mission historique de Jésus (<i>Maurice Goguel</i>). . . .	220
<i>K. T. Preuss.</i> Die Nayarit-Expedition (<i>E. Laskine</i>)	76
<i>A. Reinach.</i> Noé Sangariou (<i>Ad. Lods</i>)	202

TABLE DES MATIÈRES

245

Pages.

<i>R.-W. Rogers.</i> Cuneiform Parallels to the Old Testament (<i>Ad. Lods</i>)	192
<i>C. Sachsse.</i> Balthasar Hubmaier als Theologe (<i>Rod. Reuss</i>)	72
<i>I. Scheftelowitz.</i> Das stellvertretende Huhnopfer (<i>R. Dussaud</i>)	222
<i>H. Schumacher.</i> Christus in seiner Präexistenz und Kenose (<i>C. Piepenbring</i>)	61
<i>W. Windfuhr.</i> Horajot (<i>Mayer Lambert</i>)	70

II. — Notices bibliographiques :

<i>H.-S. Alivisatos.</i> Die Kirliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I (<i>J. Ebersolt</i>)	91
<i>Besnier.</i> Lexique de géographie ancienne (<i>L. Homo</i>)	237
<i>E. Bourquet.</i> Les ruines de Delphes (<i>A. de Ridder</i>)	232
<i>H. Bruno.</i> Le régime des eaux en droit musulman (<i>Cl. Huart</i>)	89
<i>W.-K.-L. Clarke.</i> St Basile the great (<i>Collomp</i>)	234
<i>Ed. Douillé.</i> En tribu (<i>R. Dussaud</i>)	88
<i>P. Gennrich.</i> Moderne buddhistische Propaganda (<i>P. Masson-Oursel</i>)	237
<i>G. F. Hill.</i> The life of Porphyry (<i>J. Toutain</i>)	93
<i>J. Hörmann.</i> Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht (<i>J. Ebersolt</i>)	92
<i>G. Jouveau-Dubreuil.</i> Archéologie du sud de l'Inde (<i>P. Masson-Oursel</i>)	235
<i>K. Latte.</i> De saltationibus Graecorum capita quinque (<i>A. Reinach</i>)	90
<i>R.-A.-S. Macalister.</i> The Philistines (<i>R. Dussaud</i>)	87
<i>C. Meinhof.</i> Religionen des Schriftlosen Völker Afrikas (<i>R. H.</i>)	87
<i>M. Ormanian.</i> L'église arménienne (<i>Goblet d'Aviella</i>)	233
<i>D^r Poutrin.</i> Enquête sur la famille... chez les indigènes des colonies françaises d'Afrique (<i>R. Dussaud</i>)	232
<i>L. Salvatorelli.</i> Saggi di storia e politica religiosa (<i>A. Houtin</i>)	238
<i>G. Schwartz.</i> Die Besetzung der Bistümer Reichitaliens (<i>Rod. Reuss</i>)	93
<i>E. Seeberg.</i> Die Synode von Antiochien im Jahre 324-325 (<i>J. Ebersolt</i>)	91
<i>F.-A.-M. Spencer.</i> The meaning of Christianity (<i>A. Houtin</i>)	237
<i>Fr. de Zeltner.</i> Contes du Sénégal et du Niger (<i>E. Laskine</i>)	86

CHRONIQUES	96 et 239
----------------------	-----------

PERIODICALS

RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library
or to the

NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Bldg. 400, Richmond Field Station
University of California
Richmond, CA 94804-4698

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
2-month loans may be renewed by calling
(415) 642-6233
1-year loans may be recharged by bringing books
to NRLF
Renewals and recharges may be made 4 days
prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

SEP 21 1988

OCT 8 1992

CIRCULATION

14 1993

14 1993

DEC 16 '93

LD21—A—40m—12,'74
(S2700L)

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Berkeley

Revue de
l'histoire des religions.
1914

316108

BL3
R4
v.70

BL3
R4
v.70

316108

Revue

v.70

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY



8000992895

